23 марта 1909 г. Печатать разрѣшается. Ректоръ С.-Петербургской духовной академіи епископъ *Θеофанъ*.

Благовѣстіе св. Апостола Павла и мистеріи.

Предположенія о соотношеніи апостольскаго благовѣстія съ мистеріями.— Разсмотрѣніе вопроса съ принципіальныхъ сторонъ и по частнымъ пунктамъ.

Св. ПАВЕЛЪ опять избавляется отъ философской зависимости. И свободные авторы соглашаются, что ее нынѣ тенденціозно преувеличиваютъ, поелику характерные случаи согласія касаются ничтожныхъ пунктовъ, въ родѣ содержанія воиновъ (въ 1 Кор. IX, 7) [1288]), почитанія Бога за благо (Рим. VII, 18 и др.), прославленія добродѣтели (Филипп. IV, 8), признанія духовности, душевности и плотяности [1289]), похвалы «довольству» наличнымъ (Филипп. IV, 11) яко бы постоически, призыва ко вниманію урокамъ природы (1 Кор. XI, 14), а отсюда еще совсѣмъ нельзя заключать о вторженіи и вліяніи греческихъ идей [1290]). И эти послѣднія разнятся не только тѣмъ, что были теоріей [1291]);

1288) Здѣсь Rev. *James Moffatt* указываетъ (Two Classical Parallels въ „The Expository Times" XX, 4 [January 1909], p. 184*b*) параллель у Тита Ливія V, 4.

1289) По вопросу о трихотоміи и противъ усвоенія ея Апостолу Павлу ср. у о. *Ѳ. А. Стукова*, Замѣтка относительно смысла ученія Священнаго Писанія о трехчастномъ составѣ человѣка въ „Православномъ Собесѣдникѣ" 1885 г., ч. I, стр. 255—262, а для библейской психологіи ср. у *Ив. А. Олесницкаго*, Ученіе Ветхаго Завѣта о безсмертіи души въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1882 г., кн. III, стр. 259—298; кн. XI—XII, стр. 381—447; *Ulysses G. B. Pierce*, The Soul of the Bible, London 1907.

1290) Такъ у Rev. Prof. *T. K. Cheyne* въ Encyclopedia Biblica IV, col. 2012—2013.

1291) Это подчеркиваетъ † Prof. *Gustav Teichmüller*, Aristotelische Untersuchungen III: Geschichte des Begriffs der Parusie (Halle 1873), S. 145.

гораздо важнѣе, что самые теоретическіе взгляды были радикально диспаратны, иногда же и внутренно противны, напр., по вопросу о совѣсти [1291a]) или касательно морали, ибо этика была «свидѣтельствомъ упадка, а не обновленія жизни» именно въ стоицизмѣ [1292]), который по внутренней слабости былъ неспособенъ произвести духовнаго переворота въ мірѣ [1293]), какъ это ясно и по контрасту между Павломъ и Сенекой [1293a]). Христіанство не было ни воспріятіемъ, ни примѣненіемъ чуждыхъ доктринъ, хотя бы и подготовлялось ими [1294]). Оно создавало изъ собственныхъ нѣдръ свое особое религіозное бытіе, которое должно быть одинаково оригинальнымъ и несравнимымъ съ языческими образцами.

Тутъ обрисовывается другая сторона въ предметѣ, гдѣ догматическое убѣжденіе переходитъ въ душевную настроенность, неразрывную отъ своего выраженія въ богопочтеніи. Это есть область таинственнаго пониманія религіозныхъ отношеній въ чувствѣ благоговѣйной преданности Высочайшему Существу. Въ язычествѣ эта сфера обнималась мистеріями [1294a]), и ихъ привлекаютъ для уясненія первен-

---

[1291a]) Здѣсь сближенія съ философскими, стоическими идеями, а равно и объ универсальной гуманитарности допускаетъ еще, напр., *Henry Berguer,* Le milieu gréco-romain a-t-il fourni un des éléments constitutifs de la pensée et du caractère de saint Paul? въ „Revue de théologie et de philosophie“ 1908, № 6 (Novembre), p. 468—469; 466 suiv.

[1292]) См. у † проф. *П. И. Линицкаго,* Идеализмъ и реализмъ въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ 1884 г., № 17, стр. 184. 189, i. 193.

[1293]) *Трифонъ Джапаридзе,* Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ (Ставрополь 1904), стр. 93 сл.

[1293a]) См. о семъ даже у Prof. Dr. *Wilhelm Soltau,* Urspüngliches Christentum in seiner Bedeutung für die Gegenwart (Lpzg'1902), S. 127 ff.

[1294]) Такъ Lic. *Paul Krüger* (Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter mit einem Geleitwort von Prof. Rud. Kittel, Lpzg 1908, S. 12) говоритъ, что циники и стоицизмъ подготовляли почву для христіанскихъ сѣмянъ, но общее у нихъ явилось не вслѣдствіе заимствованія, а было тогда распространеннымъ духовнымъ достояніемъ. Посему † Prof. D. *Otto Pfleiderer* (Die Entstihung des Christentums, München [1]1905, S. 129) думаетъ, что Апостолъ Павелъ и Сенека, во многомъ совпадая между собою, взаимно не знали другъ друга и одинаково почерпали сходные элементы въ тогдашнемъ образованіи, проникнутомъ стоическими стихіями.

[1294a]) О мистеріяхъ въ вѣкъ христіанства см. и у *Joseph Blötzer* S. J., Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums въ „Stimmen aus Maria-Laach“ LXXI, 4 (Oktober 1906), S. 388 ff.; 4 (November 1906), S. 500 ff.

ствующаго христіанства. Нынѣ эти вліянія столь преувеличиваются [1295]), что нѣкоторые стараются возвести всѣ христіанскія таинства къ языческимъ обрядамъ [1296]). Этотъ масштабъ примѣняется и къ Павлову благовѣстію, гдѣ усматриваютъ подобныя соприкосновенія [1297]). Конечно, для всѣхъ болѣе вѣроятно, что Апостолъ не видѣлъ самолично мистерій [1298]) и не былъ посвященъ [1299]), но этимъ воздѣйствіе ихъ не устраняется. Уже Филонъ пытался мистерически освѣтить іудейскую религію въ своемъ философскомъ истолкованіи ея и употреблялъ для сего серьезныя усилія [1300]), какъ онъ, яко бы, пользовался этимъ пособіемъ даже въ своей несамобытной логологіи [1301]). Для собственно іудейства въ равной мѣрѣ допускается нѣчто подобное, если говорятъ, что «волхвы» были священниками Митры или маздеизма [1302]). Значитъ, изъ этого

[1295]) См. о семъ у Prof. Dr. *Ernst von Dobschütz*, Das apostolische Zeitalter въ „Religionsgeschichtliche Volksbücher“ herausg. von F r. M i c h a e l S c h i e l e I, 9 (Halle a. Saale 1905), S. 28.

[1296]) *Kaufmann Kohler*, Art. „Saul of Tarsus“ въ The Jewish Encyclopedia XI (New York and London 1905), p. 79*b*. 83*a*—*b*.

[1297]) См. и Lic. Dr. *Alfred Jeremias*, Monoteistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion (Lpzg 1904), S. 17. Prof. Dr. *H. J. Holtzmann*, Sakramentliches im Neuen Testament въ „Archiv für Religionwissenschaft“ VII (1904), 1—2, S. 61 ff.

[1298]) Prof. *Paul Wernle*, Paulus als Heidenmissionar, S. 10.

[1299]) Prof. *S. Cheetham*, The Mysteries Pagan and Christian, p. 112.

[1300]) Dr. phil. *Paul Ziegert*, Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judaeus въ „Studien und Kritiken“ 1894, IV, S. 706 ff. 724.

[1301]) Dr. *Emanuel Marius*, Die Persönlichkeit Jesu Christi mit besonderer Rücksicht auf die Mythologien und Mysterien der alten Völker (Lpzg [2]1881), S. 150. Prof. Dr. *Lawrence H. Mills* въ первой части своего труда „Zarathushtra, Philo, the Achaemenids, and Israel, beinig a Treatise upon the Antiquity and Influence of the Avesta“ (Parts 1 and 2, Chicago 1906) говоритъ о соотношеніи „амешеспентовъ“ маздеизма съ доктриною Логоса, какъ зависимаго отъ парсизма.

[1302]) Rev. *James Moffatt*, Zoroastrianism and Primitive Christianity въ „The Hibbert Journal“ I, 4 (July 1904), p. 773. Такъ и *Albrecht Dieterich*, который во всемъ этомъ эпизодѣ видитъ просто позднѣйшую легенду (Die Weisen aus dem Morgenlande въ „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ III [1902], 1, S. 4—5), а † Prof. *Hermann Usener* утверждаетъ, что исторія рождества и дѣтства Христова во всѣхъ своихъ частностяхъ покоится на языческой первооснов҃ѣ (Geburt und Kindheit Christi ibid. IV [1903], 1, S. 21 и поанглійски Art. „Nativity [Narratives]“ въ Encyclopaedia Biblica III, col. 3352).

общедоступнаго источника могъ позаимствоваться и Апостолъ Павелъ, а затѣмъ немало соприкосновеній съ мистерическимъ парсизмомъ было у стоиковъ, напр., въ ученіи о Богѣ—огнѣ [1303]) и о конечномъ міровомъ пожарѣ [1304]). Наконецъ, около христіанской эры мистеріи были весьма распространены [1305]), и терминологія ихъ усердно усвоялась эллинистическимъ іудействомъ [1306]). Тогдашнему религіозному синкретизму вполнѣ соотвѣтствовала многосоставность въ содержаніи мистерій, поскольку онѣ были не чисто греческими [1307]) и носятъ слѣды иноземнаго происхожденія [1308]). Такъ, въ митраизмѣ были наслоенія иранское, вавилонское, малоазійское, эллинское [1309]), откуда открываютъ опосредствованныя соприкосновенія съ Вавилономъ [1310]), издавна вліявшемъ на Малую Азію [1311]), даже въ таинствахъ евхаристіи и крещенія, а другіе находятъ у Апостола Павла (въ Рим. XI, 36) формулы египетско-греческаго мистицизма [1312]) или сближаютъ Павлову христологію съ ученіемъ браманизма о Кришнѣ, ибо въ обоихъ доминируетъ идея возвращенія отъ возобладавшаго дуализма къ искон-

---

[1303]) Prof. Dr. *Julius Grill,* Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum, S. 9.

[1304]) Prof. *Jul. Grill* ibid., S. 18.

[1305]) Prof. *S. Cheetham,* The Mysteries Pagan and Christian, p. 71. О самоѳракійскихъ мистеріяхъ см. Prof. *W. J. Woodhouse,* Art. „Samothrace" въ Encyclopaedia Biblica IV, col. 4267.

[1306]) Prof. *C. F. G. Heinrici,* Erklärung der Korinthierbriefe II, S. 564,2.

[1307]) † Еп. *Хрисанѳъ,* Религіи древняго міра II (Спб. 1875), стрн. 556—557.

[1308]) † Проф. *М. А. Олесницкій,* Нравственность древняго греческаго народа въ „Трудахъ Кіевской Духовной Академіи" 1904 г., № 6, стрн. 235—236.

[1309]) Prof. *Hermann Gunkel,* Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 19. Prof. *Franz Cumont,* Die Mysterien des Mithra: ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit; autorisierte deutsche Ausgabe von Georg Gehrich (Lpzg 1903), S. 22.

[1310]) См. Prof. *Heinrich Zimmern,* Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang: ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit mit Einbeziehund auch der neutestamentlichen Probleme (Berlin 1903), S. 43—44.

[1311]) См. Rev. Prof. *A. H. Sayce,* The Archeology of the Cuneiform Inscriptions (London 1907), p. 160 sqq.

[1312]) См. Prof. *R. Reizenstein,* Poimandres: Studien zur griechisch-aegyptischen und frühchristlichen Literatur (Lpzg 1904), S. 39,1. Lic. Dr. *Willy Staerk,* Neutestamentliche Zeitgeschichte II (Lpzg 1907), S. 133—134.

ному единству [1313]). Культъ Митры [1314]) былъ широко разсѣянъ въ римской имперіи [1315]), проникъ на западъ [1316]), возобладалъ среди солдатовъ [1317]) и рабовъ [1318]) и подъ покровительствомъ цезарей [1319]) сталъ дозволенною [1320]), почти господствующею религіей римскаго государства [1321]); для III вѣка возбуждается даже вопросъ, не больше ли было тогда митраистовъ, чѣмъ христіанъ [1322])? Видными этапами въ этомъ движеніи служили Киликія и Тарсъ [1323]). Посему съ мистеріями эллинскому благовѣстнику не трудно было познакомиться хотя бы въ Киликіи [1324]) и въ самомъ Тарсѣ [1325]),

---

[1313]) См. *Maud Joynt*, Gospel of Krishna and of Christ въ „The Hibbert Journal“ VI, 1 (October 1907), p. 89.

[1314]) См. о немъ и у Prof. Dr. *Julius Grill*, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum, S. 21 ff; ср. † проф. *Ст. В. Ешевскій*, Сочиненія I (Москва 1870), стрн. 237.

[1315]) Rev. *James Moffatt* въ „The Hibbert Journal“ I, 4 (July 1904), p. 772—773. *Emil Aust*, Die Religion der Römer (Münster i. W. 1899), S. 167. *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II², S. 556=III³, S. 111. Prof. *Franz Cumont*, Die Mysterien des Mithra, S. 27 ff. Prof. *Johannes Geffcken*, Aus der Werdezeit des Christentums: Studien und Charakteristiken (Lpzg 1904), S. 121—122.

[1316]) Prof. *W. M. Ramsay*, Travel and Correspondence among the Early Christians въ „The Expositor“ 1903, XII, p. 422 и въ книгѣ: The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse (London ²1906), p. 34.

[1317]) См. и у Prof. *Jul. Grill*, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich, S. 34 ff. 36 ff.

[1318]) См. у Prof. Dr. *Paul Wendland*, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum въ Handbuch zum Neuen Testament herausg. von H a n s L i e t z m a n n I, 2 (Tübingen 1907), S. 95.

[1319]) Prof. *Franz Cumont*, Die Mysterien des Mithra, S. 63 ff.

[1320]) Проф. *Ив. Г. Турцевичъ*, Orbis in urbe (Нѣжинъ 1902), стрн. 64.

[1321]) Prof. *Franz Cumont*, Die Mysterien des Mithra, S. III.

[1322]) Prof. *Franz Cumont*: Art. „Mithras“ въ Ausführlicher Lexicon der griechischen und römischen Mythologie herausg. von W. H. R o s c h e r II, 2 (Lpzg 1894—1897), Sp. 3067; Die Mysterien des Mithra, S. 142. См. еще Prof. *W. M. Ramsay*, The Cities of St. Paul, their Influence on his Life and Thought: The Cities of Eastern Asia Minor (London 1907), p. 76—77. А † *Ernest Renan* даже допускалъ (Marc-Aurèle et la fin du monde antique, Paris 1882, p. 579), что „еслибы по какой-нибудь смертельной болѣзни христіанство пріостановилось въ своемъ ростѣ, то весь міръ сдѣлался бы митраистомъ“.

[1323]) Prof. *Julius Grill*, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich, S. 33.

[1324]) *John M. Robertson*, Pagan Christs (London 1903), p. 331.

[1325]) † *O. Pfleiderer*, Das Urchristentum I, S. ²44.

гдѣ онъ жилъ съ дѣтства [1326]) и потомъ, по обращеніи, около двухъ лѣтъ [1327]), такъ что вліяніе этого города сказывается даже на апостольской христологіи [1328]). Митраизмъ связанъ съ парсизмомъ [1329]), но послѣдній издавна былъ въ Малой Азіи [1330]), а потому здѣсь прочно утверждался и первый, входя въ тѣсное содружество съ мѣстными религіозно-культовыми вѣрованіями—особенно съ культомъ Цибелы [1331]), тоже достигавшимъ до Рима [1332]). Въ Киликійской столицѣ были родина [1333]) и центръ [1334]) парсійскаго мистеризма для малоазійскихъ областей, въ коихъ онъ пріобрѣлъ большой вѣсъ и широкій просторъ [1335]).

При отмѣченныхъ условіяхъ считаютъ совершенно естественнымъ, что при своей проповѣди св. Павелъ испытывалъ

[1326]) При этомъ снова повторяется, что родители Павла переселились въ Тарсъ изъ Гискалы въ 4 г. до р. Хр. во время войны Вара: см. Prof. D. *K. F. Nösgen*, Paulus der Apostel der Heiden въ изданіи „Für Gottes Wort und Luthers Lehr!“ Biblische Volksbücher herausg. von Lic. theol. Pfarrer J o h a n n e s R u m p f, 10 (Gütersloh 1908), S. 11.

[1327]) См. и Prof. *C. Toussaint*, Art. „Paul (Saint)“ въ Dictionnaire de la Bible publié par F. V i g o u r o u x, vol. IV (Paris 1908), p. 2201.

[1328]) Prof. D. *Arnold Meyer*, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? (Tübingen 1907), S. 39. Вообще, насчетъ образовательнаго вліянія на Павла со стороны Тарса и—особо—Аѳинодора см. *Henry Berguer* въ „Revue de théologie et de philosophie“ 1908, № 6 (Novembre), p. 461 suiv. 471; 475.

[1329]) Prof. Dr. *Rudolf Glaser*, Die Religion des Mithras въ „Der Beweis des Glaubens“ 1903, VI, S. 214 ff. *L. Preller*, Römische Mythologie I (Berlin ³1881), S. 410 ff.

[1330]) Prof. *Franz Cumont*, Die Mysterien des Mithra, S. IV. 10.

[1331]) Prof. *Franz Cumont* ibid., S. 15—16 и ср. 64. 135. *E. Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³, S. 556=III³, S. 112.

[1332]) Проф. *Ив. Г. Турцевичъ*, Orbis in urbe, стрн. 56.

[1333]) Prof. *Julius Grill*, Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum, S. 33.

[1334]) Prof. *Franz Cumont* въ Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie herausg. von W. H. R o s c h e r II, 2, Sp. 3032 и Die Mysterien des Mithra, S. 23, а равно см. *L. Preller*, Römische Mythologie II (Berlin ³1883), S. 412.

[1335]) Prof. *Franz Cumont* у W. H. R o s c h e r II, 2, Sp. 3031—3032. *Emil Aust*, Die Religion der Römer, S. 100. Prof. Dr. *Georg Wissowa*, Religion und Kultus der Römer въ Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft herausg. von Prof. Dr. I w a n M ü l l e r V, 4 (München 1902) S. 307.

вліяніе мистерій [1336]) и митраизма [1337]) и приспособлялся къ мистерическому языку [1338]), пользуясь (напр., въ 1 Кор. II, 6 сл. Евр. VI, 4) его вокабуляромъ [1339]) и часто (Кол. I, 26 и passim. Филипп. IV, 12) давая соотвѣтствующія метафоры [1340]). Конечно, христіанская вѣра водворялась сначала въ низшихъ слояхъ, но именно въ нихъ прежде всего находилъ себѣ пріютъ всякій оріентализмъ [1341]).

Съ разныхъ сторонъ для св. Павла открывался просторъ мистерическимъ вліяніямъ на него, и къ устраненію ихъ не было препятствій ни въ немъ самомъ, ни въ существѣ воздѣйствовавшихъ стихій. Конечно, Апостолъ жилъ и мыслилъ въ духѣ христіанства, но послѣднее не было самозаключенною и единою величиной. Напротивъ, благовѣстникъ является сыномъ синкретическаго періода [1342]), и апостольское ученіе было тоже синкретизмомъ, гдѣ своеобразно обобщались оріенталистически-мистическіе и эллинистически-философскіе элементы [1343]) въ видѣ смѣси іудейства, апокалиптики, эллинизма, мистерій, популярной языческой философіи [1344]). Правда, говорятъ, что для раввиниста весь Новый Завѣтъ представляется раввинистическою агадой [1345]), а все христіанство оказывается одною изъ стадій въ эволюціи іудейства [1346]) настолько, что вся Павлова теологія заранѣе преподавалась въ раввинскихъ Іерусалимскихъ школахъ и посланіе къ Римлянамъ покрывается раввинскими источниками во всѣхъ главнѣйшихъ пунктахъ [1347]). Пусть это

[1336]) См. † Prof. Dr. *J. M. S. Baljon*, Die Früchte des Studiums der Religionsgeschichte für die Behandlung des Neuen Testaments въ „Studien und Kritiken“ 1906, I, S. 56 ff., хотя этотъ авторъ и протестуетъ (S. 83—85) противъ преувеличеній въ сопоставленіяхъ съ мистеріями.

[1337]) † Prof. *J. M. S. Baljon* въ „Studien und Kritiken“ 1906, I, S. 67 ff. 73 ff.

[1338]) Rev. *Augustine S. Carman*, The New Testament Use of Greek Mysteries въ „The Bibliotheca Sacra“ L, 20 (October, 1893), p. 638.

[1339]) † *Edw. Hatch*, Griechentum und Christentum, S. 220.

[1340]) Rev. *Edw. L. Hicks* въ Studia Biblica et ecclesiastica IV, p. 7.

[1341]) См. въ „The Expository Times“ XV, 7 (April 1904), p. 306*b*.

[1342]) См. Prof. Dr. *Adolf Hausrath*, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller (Berlin 1908), S. 265.

[1343]) *Adolf Hausrath* ibid., S. 266—267.

[1344]) † Prof. *O. Pfleiderer*, Die Entstehung des Christentums, S. [1]142.

[1345]) *S. Schechter*, Studies in Judaism, second Series (London 1908), p. 106.

[1346]) *M. L.*, L'esprit du Christianisme et du Judaïsme: à propos de quelques publications récentes въ „Revue des études juives“ LI (1906), p. 206 suiv.

[1347]) Rev. *R. Heber Newton*, The Outcome of Theological Movement of our Age въ „The Hibbert Journal“ IV, 2 (January 1906), p. 273.

есть преувеличеніе, которое справедливо отвергается [1348]). Намъ теперь важно, что даже при тѣсномъ генетическомъ сближеніи павлинизма съ іудействомъ первый вовсе не замыкается окончательно отъ постороннихъ вторженій, ибо для нихъ были опоры во второмъ. Такъ, агада рисуется сходною по этикѣ со стоицизмомъ [1349]), который приравнивалъ къ іудейству и Страбонъ [1350]), а саддукейство прямо сродняется съ эллинизмомъ [1350a]). Посредственно отсюда могла проникнуть въ Павлову систему стоически-матеріалистическая метафизика [1351]), обнимавшая собою самое божество и подчинявшая его деспотизму неизмѣнной судьбы [1352]), почему усвояютъ Павлу мысль о господствѣ вавилонско-астрологическаго рока въ іудействѣ [1353]) и даже самого Апостола почитаютъ фаталистомъ [1354]). Къ сему привлекаются и другія наблюденія, будто—по сравненію съ ветхозавѣтною демонологіей [1355])—у св. Павла тутъ больше оріенталистическихъ наслоеній [1356]), когда онъ воздухъ наполняетъ демонами (Ефес. II, 2) [1357]), «стихіи міра» (Гал. IV, 3. 9. Кол. II, 8. 20) почитаетъ за особыя ангелическія существа [1358]). Наряду съ этимъ, стоицизмъ приводится въ соотношеніе съ Гераклитомъ [1359]), будучи связанъ съ послѣднимъ

1348) См. и *S. Monteil*, Essai sur la Christologie de saint Paul I (Paris 1906), p. 21 suiv. 33 suiv.

1349) Rabbiner Dr. *J. Bergmann*, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter (Berlin 1908), S. 2,1.

1350) *J. Bergmann* ibid., S. 72.

1350a) См. Privatdoz. Dr. *Gustav Hölscher*, Der Sadduzäismus: eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte (Lpzg 1906), S. 33 ff. 107 ff.

1351) *Вильг. Виндельбандъ*, Исторія древней философіи въ русскомъ переводѣ подъ редакціею проф. А. И. Введенскаго (Спб. 1893), стр. 263.

1352) *Вильг. Виндельбандъ* ibid., стр. 264.

1353) Prof. D. *Alfred Bertholet*, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums (Tübingen 1909), S. 11.

1354) † *Eduard von Hartmann*, Das Christentum des neuen Testaments, zw. Auflage (Sachsa im Harz 1905), S. 181. 233.

1355) Ср. для нея и Rev. *W. O. E. Oesterley*, The Demonology of the Old Testament въ „The Expositor“ 1907, IV, p. 316—332.

1356) Prof. D. *August Wünsche*, Art. „Teufel“ въ Realencyklopädie von Herzog-Hauck XIX³ (Lpzg 1907), S. 569.

1357) Privatdoz. *Johannes Leipoldt*, Christentum und Stoizismus въ „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ XXVII (Gotha 1906), 2, S. 147.

1358) См. и Lic. theol. *Paul Fiebig*, Die Offenbarung des Johannes und die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit (Gotha 1907), S. 26.

1359) *Вильг. Виндельбандъ*, Исторія древней философіи, стр. 260 и 263.

нѣкоторыми философскими концепціями, но этотъ философъ соприкасается съ іудействомъ и чрезъ книгу Премудрости Соломоновой, ибо автора ея называютъ псевдо-Гераклитомъ [1360]), усматривая въ ней еще платонизмъ [1361]) и египетскія отраженія [1362]). Съ другой стороны подчеркивается, что Апостолъ пользовался этимъ некононическимъ твореніемъ [1363]), и если писателемъ его былъ ученикъ Филона [1364]), то св. Павлу не трудно было ознакомиться и съ самимъ александрійскимъ теософомъ, который, какъ «мужъ двоедушенъ» (Іак. I, 8), объединялъ въ себѣ два міра—іудейскій и эллинскій [1365])—даже въ понятіи божества [1366]) и имѣлъ свои вліянія въ развитіи религіозно-философскихъ воззрѣній [1367]).

Мы видимъ, что іудейскія первоосновы Павлова благовѣстія нимало не устраняютъ самыхъ разнородныхъ прираженій. И это вполнѣ естественно, поскольку позднѣйшее іудейство было вовлечено въ синкретическій процессъ [1368]) разложенія и смѣшенія древнихъ религій [1369]), осложнилось привнесеніемъ многихъ позаимствованій, потерявъ натуральную цѣлостность [1370]), и въ эсхатологіи сдѣлалось «сборнымъ пунктомъ чуждыхъ элементовъ» [1371]). Неудивительно, что іудейскія предпосылки могли вести къ такому христіанскому построенію,

---

[1360]) Prof. D. *Alfred Bertholet* въ Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen VII, 1 (Lpzg 1906), S. 412.

[1361]) *Alfred Bertholet*, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums, S. 9—10.

[1362]) *Alfred Bertholet* ibid., S. 13. Ср. выше стрн. 478,1312.

[1363]) *Adolf Hausrath*, Jesus und die neutestamentliche Schriftsteller, S. 266.

[1364]) *Adolf Hausrath* ibid., S. 263.

[1365]) Lic. th. *Paul Krüger*, Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter mit einem Geleitwort von Prof. D. R u d. K i t t e l (Lpzg 1908), S. 45.

[1366]) Ср. и Dr. *H. Guyot*, L'infinité divine de Philon jusqu'à Plotin (I-er s. av. J.-C.—III-e s. ap. J.-C.), Paris 1906.

[1367]) Ср. и Dr. *H. Guyot*, Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin, Paris 1906.

[1368]) Lic. Dr. *Willy Staerk*, Neutestamentliche Zeitgeschichte II (Lpzg 1907), S. 119 ff.

[1369]) Privatdoz. *Gustav Hoennicke*, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert (Berlin 1908), S. 34. 36. 38.

[1370]) Prof. *Alfred Bertholet*, Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums, S. 3—4.

[1371]) *Alfred Bertholet* ibid., S. 12.

что нѣкоторые объявляютъ все «христіанство» образцомъ религіознаго синкретизма [1372]). Во всякомъ случаѣ вѣрно, что іудейство само сближалось и другихъ сближало съ эллинизмомъ, а этотъ въ свою очередь былъ тоже не единымъ. Синкретизмъ сроднилъ воззрѣнія народовъ [1373]) и сообщилъ свою пестроту тогдашнему эллинизму, который воспринялъ многія оріенталистическія стихіи [1374]), окрасился спиритуалистическимъ монотеизмомъ [1375]) и проникся ожиданіями особаго откровенія и пророка [1376]). Этотъ позднѣйшій эллинизмъ отразилъ въ себѣ синкретическій процессъ «теокразіи» [1377]) и ярко сказался на современной философіи, ставшей носительницею религіозно-синкретическихъ и монотеистическихъ идей [1378]). Безспорно, что монотеистическія черты здѣсь сильно преувеличиваются, когда усвояютъ древнему міру эллинистической эпохи благоволеніе или прямое тяготѣніе къ библейскому монотеизму [1379]), но все-же нельзя не согласиться, что религіозно-философская мысль находилась въ таинственномъ броженіи, подготовлявшемъ религіозное обновленіе. Съ этой стороны христіанство изображается натуральнымъ продолженіемъ синкретически-эллинистической религіозности [1380]),

---

[1372]) См. у Rev. Prof. D. *James Denney*, The Cup of the Lord and the Cup of Demons въ „The Expositor“ 1908. IV, p. 294.

[1373]) Prof. *Paul Wendland*, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen, S. 5.

[1374]) Prof. Dr. *Ernst von Dobschütz*, Griechentum und Christentum въ сборникѣ Das Christentum изъ серіи Wissenschaft und Bildung: Einzeldarstellungen aus allen Gebieten des Wissens, herausg. von Privatdoz. Dr. Paul Herre, Heft (Nr.) 50 (Lpzg 1908), S. 42.

[1375]) Privatdoz. *W. Staerk*, Judentum und Hellenismus ibid., S. 38.

[1376]) Prof. *E. v. Dobschütz*, Griechentum und Christentum ibid., S. 43. Prof. D. *Ernst Sellin*, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung въ Biblische Zeit-und-Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten herausg. von Prof. D. Friedrich Kropatscheck V, 2—3 (Gr. Lichterfelde—Berlin 1908), S. 79 ff. *Henry Berguer* въ „Revue de théologie et de psilosophie“ 1908, № 6 (Novembre), p. 478.

[1377]) Lic. th. *Paul Krüger*, Hellenismus und Judentum im neutestamentlichen Zeitalter, S. 14. 24.

[1378]) Prof. *Paul Wendland*, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen, S. 7.

[1379]) См. объ этомъ у † Prof. *Ernst Lucius*. Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, herausg. von Prof. Gustav Anrich (Tübingen 1904), S. 5 ff.

[1380]) Rabbiner Dr. *Joseph Eschelbacher*, Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie (Lpzg 1907), S. 48.

при чемъ такая «античная религія есть настоящій Ветхій Завѣтъ нашего христіанства» [1381]). Вполнѣ естественно, что, ничуть не отрѣшаясь отъ іудейско-библейскихъ предпосылокъ, Апостолъ примкнулъ къ эллинистическому движенію и многое воспринялъ отъ него. Таково, напр., стоическое понятіе о свободѣ вообще [1382]) и отъ закона [1383]) въ частности, или осложненіе іудейской идеи перворoдно-наслѣдственнаго грѣха эллинистическою доктриной грѣховной плотяности и личнаго вмѣненія [1384]), между тѣмъ іудейская концепція насчетъ «йецеръ гара» усматривала первопричину грѣховности въ самомъ Богѣ, какъ создателѣ ея [1385]). Въ дальнѣйшемъ не менѣе послѣдовательно находятъ, что если христіанство проповѣдуетъ всеобщее воскресеніе [1386]) и не допускаетъ факультативнаго безсмертія [1387]), то это есть уклоненіе отъ раввинизма, гдѣ возобладала идея воскресенія однихъ праведниковъ [1388]), а Павлово понятіе воскресенія въ другомъ тѣлѣ было уступ-

---

[1381]) Проф. *Ѳ. Фр. Зѣлинскій*, Характеръ античной религіи въ сравненіи съ христіанствомъ въ „Русской Мысли" 1908 г., № 2, стр. 95. См. *его же* предисловіе къ русскому переводу книги: *Альберъ Ревиль*, Іисусъ Назарянинъ, т. I (Спб. 1909), стрн. XIII. XIV. Вообще, этотъ авторъ въ своихъ трудахъ констатируетъ „развитіе римской философіи, какъ *родоначальницы* христіанства", обращаясь къ „изслѣдованію о томъ времени, когда древній міръ устало и тревожно ищетъ религіозныхъ отвѣтовъ и создаетъ рядъ философскихъ, монотеистическихъ религій; одна изъ нихъ, побѣдившая, плотью и кровью принадлежащая античности,—христіанство". См. у *Н. В. Брюлловой* въ журналѣ „Гермесъ", № 3 (29) за 1-е февраля 1909 г., стр. 74.

[1382]) Prof. Dr. *Johannes Weiss*, Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in Gegenwart (Göttingen 1908). S. 50.

[1383]) Prof. *Carl Clemen*, Die Entwicklung der christlichen Religion innerhalb des Neuen Testaments, S. 105.

[1384]) Prof. *Carl Clemen*: ibid., S. 19; Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments: Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht (Giessen 1909), S. 285.

[1385]) Rev. *W. O. E. Oesterley* und *G. H. Box*, The Religion and Worship of the Synagogue (London 1907), p. 242. *W. O. E. Oesterley*, The Evolution of the Messianic Idea (London 1908), p. 185.

[1386]) См. для сего и у *Серафима Булгакова*, Догматъ о воскресеніи человѣческаго тѣла, Курскъ 1904.

[1387]) Ср. о семъ и у князя *В. М. Голицына*, Новое ученіе объ условномъ безсмертіи, Москва 1900.

[1388]) Rabbiner Dr. *J. Bergmann*, Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 120—121.

кою эллинизму по сравненію съ раввинскими доктринами [1389]), гдѣ тѣлесное тожество для каждаго человѣка обезпечивается сохраненіемъ отъ него въ землѣ неистлѣвающей косточки [1390]). По связи съ эллинскимъ дуализмомъ—послѣдовательно констатируютъ у Апостола Павла отголоски нѣкотораго міроненавистничества и аскетизма при унижительномъ взглядѣ на женщинъ и на бракъ [1391]). Положимъ, во всѣхъ этихъ сужденіяхъ господствуютъ тенденціозныя неточности или искаженія. Дуалистическаго аскетизма совсѣмъ нѣтъ [1392]), ибо касательно плоти благовѣстникъ учитъ настолько своеобразно, что эту концепцію признаютъ его личною собственностію [1393]), пріобрѣтенною не заимствованіемъ отъ грековъ, а индивидуальнымъ опытомъ [1394]). О жизни по воскресеніи утверждается больше всего то, что она будетъ не чисто призрачною и сохранитъ извѣстную связь съ тѣломъ [1394a]). Свобода для Апостола вовсе не автономія и не произволъ [1395]), даже не психологическое качество, но свойство христіанской жизни, почему изъ нея именно и объясняется по своему происхожденію и содержанію, столь несравнимымъ въ христіанской морали—особенно по вопросу о любви ко врагамъ [1396]). Неправильно и то, будто стоицизмъ, облагородивъ значеніе труда [1397]), возвысилъ достоин-

---

[1389]) *J. Bergmann,* Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 122. *K. Köhler,* Zum Verständnis des Apostels Paulus, Breslau (1908 ?) S. 10.

[1390]) *J. Bergmann* ibid., S. 127.

[1391]) *J. Bergmann* ibid., S. 112,1. *K. Köhler,* Zum Verständnis des Apostels Paulus, S. 12. Prof. *C. Clemen,* Die Enwicklung der christlichen Religion innerhalb des Neuen Testaments, S. 103.

[1392]) Prof. D. *W. Lütgert,* Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth въ „Beiträge zur Förderung christlichen Theologie" herausg. von Proff. A. Schlatter und W. Lütgert XII (Gütersloh 1908), 5, S. 36.

[1393]) Prof. *C. Clemen,* Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 47.

[1394]) Rev. Principal *Alfred E. Garvie,* Studies in the Pauline Theology въ „The Expositor" 1909, III, p. 247.

[1394a]) См. *Lewis A. Muirhead,* The Terms Life and Death in the Old and New Testament, and Other Papers (London 1908), p. 25. 29.

[1395]) Prof. *W. Lütgert* въ „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" XII (1908), 5, S. 13. 31.

[1396]) Ср. къ сему и *М. Л.,* Сравненіе античной морали съ христіанской по вопросу о любви къ врагамъ въ журналѣ „Вѣра и Разумъ" 1908 г., № 22, стр. 485—498; № 23, стр. 619—630; № 24, стр. 752—766.

[1397]) Rabbiner Dr. *J. Bergmann,* Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter, S. 2,1.

ство женщины, приравнявъ къ мужчинѣ [1398]),—вопреки іудейско-библейской придавленности. По этому предмету практика у евреевъ всегда была выше права [1399]), и ветхозавѣтная религія ничуть не унижала женщинъ [1400]), какъ это замѣтно въ позднѣйшемъ іудействѣ [1401]), христіанство же прямо подняло личность женщины [1402]). Однако все это лишь частныя ошибки, а остается существеннымъ самое главное, что Павелъ, отправляясь отъ іудейскихъ началъ и сохраняя ихъ, приводился въ идейную связь съ синкретически-философскою религіозностію.

Наконецъ, доступность этого источника Апостолу тоже безспорна. Иногда принимаютъ, что онъ имѣлъ хорошее греческое образованіе [1403]) и по иллюстраціямъ изъ картинъ ристалищъ и борьбы заключаютъ къ эллинской его освѣдомленности [1404]), подчеркивая всю вѣроятность, что Савлъ воспользовался удобствами и благами Тарсійскаго университета [1405]). При этомъ находятъ у него, какъ грека, писавшаго погречески [1406]), литературный языкъ [1407]), хорошій стиль [1408]) и искусство рѣчи [1409]). Тогда оказываются всѣ средства къ проникновенію въ сокровища философіи, но не устраняютъ ея и

[1398]) Prof. *C. Clemen*, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 285.

[1399]) См. Prof. D. Dr. *Max Löhr*, Die Stellung des Weibes zu Jahve-Religion und Kult (Lpzg 1908), S. 33.

[1400]) *Max Löhr* ibid., S. 40 ff. 42 ff. 49 ff.

[1401]) *Max Löhr* ibid., S. 52 ff. 54.

[1402]) Ср. и *Трифонъ Джапаридзе*, Вліяніе христіанства на положеніе рабовъ въ римскомъ государствѣ, стр. 111.

[1403]) Prof. *W. M. Ramsay*, Dr. Milligan's Edition of the Epistles to the Thessalonians въ „The Expositor" 1909, I, p. 288—291. Для сего Prof. *Caspar René Gregory* отмѣчаетъ (The Reading of Scripture in the Church in the Second Century въ „The American Journal of Theology" XIII, 1 [January, 1909], p. 87), что Апостолъ Павелъ, рекомендуясь по 2 Кор. XI, 6 ἰδιώτης τῷ λόγῳ, однако же не называетъ себя ἀγράμματος.

[1404]) Prof. *W. M. Ramsay*, Luke the Physician and other Studies in the History of Religion (London 1908), p. 5.

[1405]) Prof. Dr. *Caspar René Gregory*, Einleitung in das Neue Testament (Lpzg 1909), S. 651. При этомъ *Henry Berguer* подчеркиваетъ въ „Revue de théologie et de psilosophie" 1908, № 6 (Novembre), p. 462.475, что Павелъ происходилъ изъ знатной фамиліи.

[1406]) Prof. Dr. *Johannes Weiss*, Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart, S. 117.

[1407]) Prof. Dr. *Johannes Weiss* ibid., S. 10—11.

[1408]) Prof. Dr. *Johannes Weiss* ibid., S. 12 ff.

[1409]) Prof. Dr. *Johannes Weiss* ibid., S. 19.

противоположныя воззрѣнія. Говорятъ, будто Павелъ былъ изъ необезпеченной семьи [1410]), не получилъ систематическаго школьного образованія греческаго [1411]) и послѣ, цитуя ходячія пословицы, не готовился къ миссіонерскому служенію изученіемъ Платона и Аристотеля [1412]) или чтеніемъ поэтовъ и философовъ, а только использовалъ рѣчь и мудрость грековъ въ своихъ благовѣстническихъ интересахъ [1413]), при которыхъ у него мы видимъ развѣ слабый философскій налетъ [1414]), безъ выдержанной системы [1415]). Апостольскій языкъ греческій вовсе не искусственно-литературный, а больше популярный [1416]), хотя и не прямо вульгарный [1417])—при значительной родственности переводу LXX-ти, который здѣсь особо важенъ [1418]), ибо безъ него Павелъ будетъ непонятенъ ни въ теологіи, ни въ дѣятельности [1419]). При слабости въ греческомъ языкѣ Апостолъ вынужденъ былъ прибѣгать къ услугамъ помощниковъ и толмачей [1420]), изъ коихъ иногда выдѣляется Лука, отожествляе-

---

[1410]) Prof. *Constantin Toussaint* въ Dictionnaire de la Bible par F. Vigouroux IV (Paris 1908), col. 2191. Въ пользу сего *Ad. Harnack* ссылался на враждебность Порфирія къ Павлу (Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten, zw. Aufl., Bd I, Lpzg 1906, S. 415: см. и выше стрн. 906, 350), но такое заключеніе по данному случаю признается неосновательнымъ у Privatdoz. *Johannes Leipoldt*, Christentum und Stoizismus въ „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ XXVII (1906), 2, S. 146 Anm.

[1411]) *F. Prat*, La théologie de Saint Paul I, p. 20—21.

[1412]) Prof. *Paul Wendland*, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen, S. 5—6.

[1413]) Prof. D. *K. F. Nösgen*, Paulus der Apostel der Heiden въ изданіи „Für Gottes Wort und Luthers Lehr!“ Biblische Volksbücher herausg. von Lic. theol. Pfarrer Johannes Rump I, 10 (Gutersloh 1908), S. 13.

[1414]) Prof. D. *Adolf Deissmann*, Das Christentum und die unteren Schichten, S. 35.

[1415]) *K. Köhler*, Zum Verständnis des Apostels Paulus, S. 9.

[1416]) Prof. D. *Adolf Deissmann*, Das Urchristentum und die unteren Schichten, S. 20—22.

[1417]) Prof. D. *Adolf Deissmann*, Licht von Osten, S. 41. Lic. Dr. *W. Staerk*, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, S. 114 ff.

[1418]) Prof. D. *Adolf Deissmann*. Evangelium und Urchristentum (München 1907), S. 117.

[1419]) Rev. Prof. *H. B. Swete*, The Old Testament in Greek въ „The Interpreter“ V, 2 (January 1909), p. 130.

[1420]) Prof. *Adolf Hausrath*, Jesus und die neutestamenlichen Schriftsteller, S. 381.

мый съ Титомъ [1421]). Эти сотрудники и писцы, яко бы, активно соучаствовали въ писаніяхъ Павловыхъ и способствовали ихъ успѣху въ литературномъ и предметномъ отношеніяхъ [1422]), но все-же это суть простыя письма [1423]). Въ данныхъ толкованіяхъ и гаданіяхъ опять много субъективнаго и произвольнаго. Напр., вліяніе переписчиковъ никакъ не могло быть значительнымъ для идейнаго содержанія [1424]), а посланія апостольскія напоминаютъ собою частныя письма только по вступленіямъ и окончаніямъ, но ничуть не въ центральныхъ своихъ частяхъ [1425]). При всемъ томъ нельзя забывать, что носительницею религіозно-интеллектуальнаго синкретизма была въ эллинистическую эпоху не школьная, а популярная философія, и изъ нея вполнѣ могъ заимствовать Павелъ [1426]), даже не обладая особою эллинскою культурностію.

Въ итогѣ формулируется, что христіанскій павлинизмъ генетически сближается съ современнымъ ему религіозно-философскимъ наслѣдіемъ и обогащается изъ него. Но тамъ — при сильномъ распространеніи тайныхъ культовъ [1427])—доминировали мистерическія вліянія и теченія, которыя должны были оставить свой слѣдъ и въ апостольскихъ воззрѣніяхъ. Отсюда констатируютъ, будто — положительно либо отрицательно — христіанство представляется (Кол. I, 13 сл. II, 15) подъ образами мистерій [1428]) и незамѣтно начинаетъ комментироваться по типу ихъ въ силу близкаго сходства [1429]). Изъ употребленія этой мистерической тропологіи съ убѣжденностію

[1421]) Rev. *E. P. Boys-Smith*, Titus and Luke въ „The Expository Times“ XVIII, 8 (May 1907), p. 380—381. Prof. *W. M. Ramsay*, Luke the Physician and Other Studies in the History of Religion, p. 18.

[1422]) Prof. *Johannes Weiss*, Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart, S. 34.

[1423]) Prof. *Paul Wendland*, Christentum und Hellenismus in ihren literarischen Beziehungen. S. 3.

[1424]) Prof. *W. M. Ramsay* въ „The Expositor“ 1909, I, p. 7.

[1425]) Prof. *Johannes Weiss*, Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart, S. 35. Для сравненія см. *Gustav Adolf Gerhard*, Untersuchungen zur Geschichte des griechischen Briefes I: Die Anfangsformel, Tübingen 1903.

[1426]) Prof. *Carl Clemen*, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 23.

[1427]) См. и *Erich Ziebart*, Das griechische Vereinwesen (Lpzg 1896), S. 205.

[1428]) † *O. Pfleiderer*, Der Paulinismus, S. ²385—386.

[1429]) Prof. *Franz Cumont*, Die Mysterien des Mithra, S. 144 ff.

выводятъ [1430]), что и въ христіанской догматикѣ отражаются концепціи, почерпнутыя изъ орфическихъ посвященій [1431]). Христіанство, поглотившее и приспособившее себѣ митраизмъ [1432]), получаетъ мистерическое пониманіе [1433]), которое, простираясь на крещеніе и евхаристію [1434]), переноситъ его въ кругъ мистерически-теургической религіозности [1435]), при чемъ греческая культура доставляетъ существенное содѣйствіе христіанскому развитію [1436]). Водворяется эллинскій мистицизмъ, и при немъ христіанское ученіе оказывается глубокимъ измѣненіемъ по сравненію съ исконными воззрѣніями [1437]). Даже центральная идея Логоса-посредника является нѣкоторымъ отраженіемъ доктринъ относительно Митры [1438]). Этимъ подкрѣпляется дерзкая мысль, будто все въ христіанствѣ, что сверхъ іудейства, обязано прямо миѳу [1439]). Подлинный фактъ заслоняется миѳическимъ туманомъ и становится сомнительнымъ по своему существованію въ самыхъ кардинальныхъ пунктахъ. Такъ, евангельская исторія тайной вечери, геѳсиманскаго боренія, предательства, бичеванія, распятія и воскресенія имѣетъ, яко бы, драматическое происхожденіе [1440]), будучи собственно не разсказомъ, а воспроизведеніемъ мистерической драмы, а въ послѣдней запечатлѣвалась древнѣйшая религіозная практика человѣческихъ жертвопри-

---

[1430]) Dr. *Emanuel Marius*, Die Persönlichkeit Jesu Christi mit besonderer Rücksicht auf die Mythologien und Mysterien der alten Völker (Lpzg ²1881), S. 166.

[1431]) Dr. *Emanuel Marius* ibid., S. ²167—168.

[1432]) *John M. Robertson*, Pagan Christs, p. 331 sqq. 346 sqq.

[1433]) Prof. *H. J. Holtzmann*, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 174—175.

[1434]) Prof. Dr. *Paul Wendland*, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum въ Handbuch zum Neuen Testament herausg. von Hans Lietzmann I, 2 (Tübingen 1907), S. 127.

[1435]) Prof. *H. J. Holtzmann*, Lehrbuch der neutest. Theologie II, S. 186.

[1436]) Prof. *H. J. Holtzmann* ibid. II, S. 209.

[1437]) Prof. *P. Wernle* (о A. Titius'a Die neutestamentl. Lehre von der Seligkeit) въ „Theologische Rundschau" IV, 2 (Februar 1901), S. 51.

[1438]) См. и Prof. *Franz Cumont*, Die Mysterien des Mithra, S. 95. 101. 145, а равно и выше на стрн. 477,1301.

[1439]) Такъ *Hermann Cohen*, Religion und Sittlichkeit: eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie (Berlin 1907), S. 37 ff. 43 ff.; но см. противъ сего у Prof. *C. F. G. Heinrici*, Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften (Lpzg 1908), S. 14,1.

[1440]) *John M. Robertson*, Pagan Christs, p. 189.

ношеній, отголоски чего слышны и нынѣ [1441]). Другіе находятъ, что крещеніе и евхаристія зиждутся на примитивномъ анимистически-спиритуалистическомъ представленіи [1442]), которое въ иныхъ, натуралистическихъ, религіяхъ воплощалось искаженно [1443]). Отсюда понятно, что корни такого ученія будутъ совсѣмъ не во Христѣ [1444]) и не въ Евангеліи [1445]). Генезисъ евхаристическихъ воззрѣній получается совершенно особенный:—сначала это лишь ессейски-персидскій обрядъ и уже потомъ образовалось таинство подъ вліяніемъ культа Митры [1446]), гдѣ столько параллелей касательно чаши и хлѣба [1447]). Правильно данное толкованіе и для крещенія, пріобрѣвшаго сакраментальное значеніе [1448]) въ виду того, что всѣ христіанскія таинства возникли подъ воздѣйствіемъ мистерій [1449]), знакомыхъ св. Павлу по Киликіи [1450]). Тутъ естественно возникаетъ дальше вопросъ о состоятельности подобнаго библейскаго воззрѣнія, и намъ говорятъ [1451]), что апостольская исторія евхаристіи абсолютно чужда міросозерцанію Господа [1452]), который не устанавливалъ ни этого таинства, ни крещенія [1452a]), а разъ оба они были превращены въ

[1441]) *John M. Robertson*, Pagan Christs, p. XI.

[1442]) Lic. theol. Privatdoz. *W. Heitmüller*, Taufe und Abendmahl bei Paulus: Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung (Göttingen 1903), S. 36. 47. 49. Даже Prof. Dr. *Johannes Weiss* утверждаетъ (Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart, S. 51), что—вообще—идея мистически-сакраментальнаго единенія есть отголосокъ и остатокъ анимистическаго культа.

[1443]) *W. Heitmüller*, Taufe und Abendmahl bei Paulus, S. (40—) 42 ff. 50—51. 51—52.

[1444]) *W. Heitmüller* ibid., S. 38 ff.

[1445]) *W. Heitmüller* ibid., S. 54.

[1446]) *Kaufmann Kohler*, Art. „Lord's Supper" въ The Jewish Encyclopedia VIII (New York and London 1904), p. 184*a*.

[1447]) *W. Heitmüller*, Taufe und Abendmahl bei Paulus, S. 46.

[1448]) *W. Heitmüller* ibid., S. 14.

[1449]) Prof. *W. Bousset*, Die Religionsgeschichte und das Neue Testament въ „Theologische Rundschau" VII (1904), 8 (August), S. 315; 9 (September), S. 355.

[1450]) См. относительно крещенія и евхаристіи у † Prof. D. *Otto Pfleiderer*, Die Entstehung des Christentums (München [1]1905), S. 129—131. 154—155.

[1451]) *W. Heimüller*, Taufe und Abendmahl bei Paulus, S. 7.

[1452]) Prof. *Oscar Holtzmann*, Das Abendmahl im Urchristentum въ „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft" V (1904), 2, S. 106.

[1452a]) Prof. *Arthur Cushman McGiffert*, Was Jesus or Paul the Founder of Christianity? въ „The American Journal of Theology" XIII, 1 (January, 1909), p. 10; *его же* History of Christianity in the Apostolic Age (New York 1897), p. 61 sqq. 69.

особые сокраменты [1453]),—этимъ въ кругъ христіанскихъ воззрѣній вносилась частица чистѣйшаго язычества [1453а]). И вина сего падаетъ на Апостола Павла: онъ былъ первымъ христіанскимъ теологомъ [1454]), однако проповѣдывалъ энтузіастическую мистику, которая держится «внѣ сферы интеллекта» [1455]), и принималъ неисторическія традиціи о Христѣ [1455а]). При этомъ настроеніи неудивительно, что эллинскій благовѣстникъ, знакомый съ митраизмомъ въ Тарсѣ [1456]), заразился бациллами мистерій, насыщавшими тогда весь воздухъ [1457]), гдѣ вся атмосфера была пропитана орфическимъ и митраическимъ мистеризмомъ [1458]). Въ результатѣ вся его христіанская система пропитывается миѳологическими стихіями [1459]) чисто языческаго происхожденія [1460]), при чемъ христіанской религіи грозила опасность выродится въ чудодѣйственныя мистеріи [1460а]).

Эти радикальныя сужденія не находятъ солиднаго оправданія ни въ принципіальныхъ пунктахъ, ни относительно деталей. Мистеріи во многомъ остаются загадочными доселѣ [1461]). Есть

1453) Prof. *A. C. McGiffert* въ „The American Journal of Theology“ XIII, 1 (January, 1909), p. 11. 12.

1453a) Prof. *O. Holtzmann* въ „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ V (1904), 2, S. 107.

1454) Lic. *Alfred Juncker*, Die Ethik des Apostels Paulus, S. 5.

1455) *Alfred Juncker* ibid., S. 4—5.

1455a) *M. Brückner*, Zum Thema Jesus und Paulus въ „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ VII (1906), 2, S. 165.

1456) *W. Heitmüller*, Taufe und Abendmahl bei Paulus, S. 52.

1457) *W. Heitmüller* ibid., S. 52.

1458) † *Eduard von Hartmann*, Das Christentum des neuen Testaments, S. ²172.

1459) *W. Heitmüller*, Taufe und Abendmahl bei Paulus, S. 12—13.

1460) См. † Prof. *Otto Pfleiderer*, Die Entwicklung des Christentums (München ¹1907), S. 24—25.

1460a) Ср. Prof. *Adolf Harnack*, Der erste Klemensbrief: eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums (Berlin 1909), S. 41,1.

1461) См. о нихъ † еп. *Хрисанѳъ*, Религіи древняго міра II, стрн. 529. Вообще же о мистеріяхъ ср. † проф. *И. А. Чистовичъ*, Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка (Спб. 1871), стрн. 15 сл.; академикъ *В. В. Латышевъ*, Очеркъ греческихъ древностей, ч. II (Спб. ²1899), стрн. 208 сл.; *Н. П.*, Древне-греческія мистеріи въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ 1900 г., № 11, стрн. 493—524; *Jean Réville*, Die Religion zu Rom unter den Severern übers. von Dr. Gustav Krüger (Lpzg 1888), S. 179—182, а объ элевзинскихъ кратко и у Prof. Dr. *Paul Stengel*, Die griechischen Kultusaltertümer (въ Hand-

благожелательныя интерпретаціи, будто въ нихъ хранились чистыя первобытныя религіозныя вѣрованія, которыя въ мистерической таинственности спасались отъ языческаго омраченія [1462]). Такія благонамѣренно-апологетическія утопіи во всякомъ случаѣ не подтверждаются для мистерій живыми фактами исторической дѣйствительности. Послѣдняя держалась совсѣмъ не библейскими тенденціями. Объективно-спокойное изысканіе обнаруживаетъ, что—по своему существу—мистеріи всецѣло и систематически созидались на онтологическомъ дуализмѣ [1463]), тщетно усиливаясь достигнуть примиренія между Богомъ и міромъ, добромъ и зломъ, свѣтомъ и тьмою; онѣ проникались и питались этими контрастами, не умѣя объединить или уничтожить ихъ [1464]). Едва ли можно съ успѣхомъ спорить, что христіанскія основы совершенно антидуалистическія, разъ все здѣсь покоится на боговоплощеніи и направляется къ учрежденію тѣснѣйшаго союза неба съ землею. Намеки обратнаго свойства напрасно и ошибочно преувеличиваются. Говорятъ, что апостольская доктрина грѣховной плоти заимствована изъ мистерическихъ созерцаній [1465]), между тѣмъ для нихъ эта грѣховность была натуралистическою, когда св. Павелъ мотивировалъ ее не плотяностію, а понималъ и толковалъ этически [1466]), приближаясь къ общебиблейскому взгляду, который у него пріобрѣтаетъ наиболѣе отчетливое раскрытіе.

Теперь очевидно, что въ апостольской концепціи не было даже точки опоры для приложенія мистерическихъ категорій. Естественно, что таковыхъ и не оказывается по тщательномъ анализѣ самыхъ фактовъ. Вопреки сему отмѣчаютъ, какъ безспорное явленіе, что все христіанское домостроительство описы-

---

buch der klassischen Altertumswissenschaft herausg. von Prof. Iwan Müller V, 4, München 1898), S. 153.

[1462]) Такъ и *Н П.*, Древне-греческія мистеріи въ журналѣ „Вѣра и Разумъ" 1900 г., № 11, стрн. 495 сл.

[1463]) Prof. *Franz Cumont*, Die Mysterien des Mithra, S. 103. Ср. и у † проф. *М. А. Олесницкаго* въ „Трудахъ Кіевской Духовной Академіи" 1904 г., № 6, стрн. 240. См. и ниже стрн.

[1464]) Prof. *G. Nathanael Bonwetsch*, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arcandisciplin въ „Zeitschrift für historische Theologie" 1873, II, S. 222. Ср. и у † проф. *И. А. Чистовича*, Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка, стрн. 43.

[1465]) Prof. *Percy Gardner*, A Historical View of the New Testament (London 1901), p. 224—225.

[1466]) Ср. и Prof. *Justus Köberle*, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, S. 513.

вается въ качествѣ «тайны» или «мистеріи» [1467]), и этимъ послѣднимъ именемъ у Апостола характеризуется сущность христіанства и христіанскихъ учрежденій (Рим. XI, 25. XVI, 25. 1 Кор. II, 1 [съ варіантомъ τὸ μαρτύριον]. 7. IV, 1. XIII, 2. XIV, 2. XV, 51. Еф. I, 9. III, 3 сл. V, 32. Кол. I, 26. 27. 2 Өессал. II, 7. 1 Тим. III, 9. 16 и ср. VI, 14—16; 2 Тим. I, 9—11) [1468]). Христіанство, конечно, усвоило себѣ внѣшнія формы языческаго богопочитанія [1469]), но преобразовало и наполняло ихъ своимъ содержаніемъ, какъ это мы видимъ и въ доктринальной терминологіи. Возможно, что въ частностяхъ заимствуются готовыя фразы и реченія, напр., φωτίζειν или выраженіе Павлово (къ Рим. XIV, 26) о вѣчномъ Богѣ [1470]), однако этимъ вовсе не предрѣшаются ни зависимость по происхожденію, ни совпаденіе по смыслу. Посему и касательно μυστήριον не нужно обманываться внѣшнимъ созвучіемъ. Самое слово съ аналогичнымъ содержаніемъ уже встрѣчалось въ библейскихъ неканоническихъ книгахъ [1471]) и въ іудейскихъ апокрифахъ, далеко отступая отъ мистерической точности и имѣя свои особенности въ апостольскомъ примѣненіи [1472]), гдѣ имъ обозначалась собственно таинственность недовѣдомыхъ плановъ Божіихъ касательно искупленія (Кол. I, 26. Еф. I, 9. III, 3. 4. 9), но во Христѣ они стали живою дѣйствительностію, всѣми усвояются и для всѣхъ ясны [1473]). Понятія εὐαγγέλιον и μυστήριον у Апостола почти сливаются [1474]), почему второе становится дис-

---

[1467]) См. и у Rev. Prof. *Alexander Stewart*, Art. „Mystery“ въ A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings III, p. 469*b*.

[1468]) См. Rev. *Augustine S. Carman* въ „The Bibliotheca Sacra“ L, 200 (October, 1893), p. 630. 631. 632. 634. 635.

[1469]) См. и *Hippolyte Delehaye* S. J., Die hagiographischen Legenden, übersetzt von E. A. Stückelberg (Kempten und München 1907), S. 149.

[1470]) Prof. *Carl Clemen*, Die religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments: Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philophischen Systemen zusammenfassend untersucht (Giessen 1909), S. 268.

[1471]) См. † *Edw. Hatch*, Essays in Biblical Greek (Oxford 1889), p. 57—58.

[1472]) См. подробное изслѣдованіе у Dean of Westminster *J. Armitage Robinson*, St. Paul's Epistle to the Ephesians (London ²1904), p. 31. 234—240, и ср. † Prof. *St. D. F. Salmond* въ „The Critical Review“ XIV, 2 (March, 1904), p. 171.

[1473]) Prof. *Gustav Anrich*, Die antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum (Göttingen 1894), S. 143—145.

[1474]) См. Prof. D. *Alfred Seeberg*, Das Evangelium Christi (Lpzg 1905), S. 49 ff.

паратнымъ по сравненію съ тогдашними мистерическими концепціями [1475]). Тутъ обнаруживается коренная разница, ибо христіанство теперь есть не примрачность, а откровеніе (Рим. XVI, 25. 26) въ осязательной реальности [1476]) для всѣхъ, когда мистеризмъ былъ доступенъ въ своихъ тайнахъ даже не всѣмъ адептамъ [1477]) и совершенно устранялъ женщинъ [1478]); митраизмъ отличался темною замкнутостію и былъ своего рода франкмасонствомъ [1479]). Въ христіанствѣ устранялся этотъ главнѣйшій моментъ языческо-мистерической таинственности, такъ что апостольскій языкъ оказывался парадоксальнымъ, поскольку въ немъ разумѣлся не строгій секретъ тѣснаго кружка, но яркая истина, явно сообщаемая и свободно воспринимаемая [1480]). Отсюда должно быть несомнѣнно, что св. Павелъ не могъ приравнивать себя къ іерофанту элевзинскихъ мистерій въ достоинствѣ носителя божественныхъ таинъ [1481]), если благовѣстникъ больше передавалъ, чѣмъ открывалъ ихъ, поелику онѣ были уже открытыми въ исполненіи подвига Христова и въ животворящемъ бытіи Церкви Христовой. Ухищренныя сближенія Апостола съ мистагогомъ крайне неудачны. Для нихъ привлекаютъ посланіе къ христіанамъ Филиппъ (IV, 12: μεμύημαι) [1482]), гдѣ, якобы, всякій штрихъ этого рода весьма внушителенъ, потому что этотъ македонскій городъ, построеннный на ѳракійской границѣ, лежалъ на пути первоначальнаго движенія въ Грецію мистерій Діонисовыхъ и, можетъ быть, Деметры; въ ближайшихъ къ нему горахъ было капище Діониса, имя котораго носилъ и одинъ холмъ [1483]);

[1475]) См. Prof. D. *Alfred Seeberg*, Das Evangelium Christi, S. 54—55.

[1476]) Prof. *S. Cheetham*, The Mysteries Pagan and Christian. p. 136. Prof. *T. K. Abbott*, Essays chiefly on the Original Texts of the Old and New Testaments (London 1891), p. 89 sqq.

[1477]) См. и † еп. *Хрисанѳъ*, Религіи древняго міра II, стрн. 537.

[1478]) См. у Prof. *Franz Cumont*, Die Mysterien des Mithra, S. 130—131.

[1479]) Такъ † *Ernest Rénan*, Marc-Aurèle et la fin du monde antique (Paris [4]1882), p. 577.

[1480]) † Bishop *J. B. Lighfoot*, Saint Paul's Epistle to the Colossians and to Philemon (London [9]1899), p. 166.

[1481]) Такъ † *E. Kurtius* въ Gesammelte Abhandlungen II, S. 537 и по переводу † проф. А. П. Лопухина въ „Христ. Чтеніи" 1894 г., IV, стрн. 18 и по оттиску, стрн. 16.

[1482]) † *E. Kurtius* l. cit. Rev. *Aug. S. Carman* въ „The Bibliotheca Sacra" L. 200 (October, 1893), p. 633.

[1483]) Rev. *Aug. S. Carman* ibid. L. 200 (October, 1893), p. 634.

иные даже догадываются, будто филиппійская служанка, одержимая духомъ прорицанія (Дѣян. XVI, 16 сл.), была іеродулой или жрицей храма Діонисова [1484]). Вся эта аргументація легко разрушается простою ссылкой, что интересующій терминъ лишается спеціально-мистерическихъ оттѣнковъ и обезличивается до ходячихъ понятій наученія (см. Филипп. IV, 11: ἔμαθον) и знанія (IV, 12: οἶδα). Для св. Павла христіанство не было культовою тайной, непроницаемою для обычнаго взора; оно не аналогично, напр., культу Митры [1485]),— и даже самыя посвященія совершенно различны, разъ у христіанъ предваряются прямыми наставленіями въ догматахъ [1486]). Категорически упоминается (1 Кор. XIV, 16. 23) о присутствіи въ христіанскихъ церквахъ «невѣждъ» (ἰδιῶται), неспособныхъ постигать вдохновленныя глоссолалическія вѣщанія, и для нихъ даже отводилось свое мѣсто. Приспособительно къ языческой религіозно-культовой организаціи пытались разумѣть подъ этимъ классомъ не принадлежащую къ союзу группу «чуждыхъ» людей, но рѣшительное отличіе отъ «невѣрныхъ» (1 Кор. XIV, 23: ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι) внушаетъ, что это были не невѣрующіе [1487]), а лица, уже способныя и готовыя отвѣчать сердечнымъ согласіемъ на христіанскія призванія. По этимъ свойствамъ они значительно походятъ на извѣстныхъ въ раввинской теологіи «простецовъ» (am-haarez), недостаточно свѣдущихъ въ высшей законнически-ритуальной

[1484]) См. Rev. *Joseph Williams Blakesley*, Art. „Philippi" въ A Dictionary of the Bible ed. by William Smith II (London 1863), p. 837*b*.

[1485]) Такую аналогичность утверждалъ, напр., и *E. Havet* по Prof. *C. F. G. Heinrici*, Forschungen über die paulinischen Briefe: ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben (Giessen 1887), S. 116.

[1486]) Prof. *S. Cheetham*, The Mysteries Pagan and Christian, p. 95.

[1487]) См. Prof. *C. F. G. Heinrici*, Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen въ „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" XIX (1876), 4, S. 496. 512 и ср. *его же* Der erste Brief an die Korinther у H. Aug. W. Meyer V, S. [8]422. *Ad. Hausrath*, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, S. 119. Prof. *P. W. Schmiedel* въ Hand-Commentar zu Neuen Testament II (Freiburg i. B. 1892), 1, S. 177. Prof. *Alfred Bertholet*, Die Stellung der Israelitea und der Juden zu den Fremden (Freiburg i. B. und Leipzig 1896), S. 296. Dr. *Ignaz Rohr*, Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korinthierbriefe въ „Biblische Studien" herausg. von Prof. O. Bardenhewer IV, 4 (Freiburg im Breisgau 1899), S. 30 (=394), 1. Prof. *Carl Clemen*, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 165.

премудрости [1488]), однако трудно (ср. 2 Кор. XI, 6) апостольское свидѣтельство относить къ малообразованнымъ христіанамъ изъ «темной» толпы, ибо эти ἰδιῶται не сопричисляются прямо къ составу христіанской общины, являясь нѣсколько внѣшними для нея—подобно язычникамъ (см. 1 Кор. XIV, 23). Поэтому гораздо резоннѣе предполагать здѣсь «оглашенныхъ», хотя бы и послѣ крещенія, ибо въ первохристіанское время оно не только предварялось [1489]), а иногда лишь сопровождалось оглашеніемъ [1490]), но оба эти момента были тѣсно связаны между собою, и христіанскій катехуменатъ всегда былъ серьезнымъ наученіемъ [1491]).

Христіанское избавленіе было чуждо мистерической исключительности и потому не носило характера замкнутой аккомодативности къ избранникамъ. Въ этомъ пунктѣ вопросъ касается самаго спасительнаго дѣйствія и соотвѣтствующихъ учрежденій христіанскихъ. Въ первомъ отношеніи особенно выдвигаютъ терминъ τέλειος, какъ магически-мистерическій [1492]); считая его взятымъ изъ мистерическаго вокабуляра [1493]), связываютъ [1494]) это слово съ мистерическими τέλη (τελεταί) [1495]),

---

[1488]) Въ этомъ смыслѣ замѣчаетъ и *Louis Ginzberg*, Art. „Amen" въ The Jewish Encyclopedia I, p. 492*a* fin. Ср. выше на стрн. 961, 916.

[1489]) См. *Th. Zahn*, Einleitung in das Neue Testament II (Lpzg [1]1899), S. 360 = II (Lpzg [3]1907), S. 366; Dr. *Anton Beck*, Der Prolog des Lukas-Evangeliums (Amberg 1900), S. 14—15, хотя второй опровергаетъ (S. 13) мысль Цана (ср. и *Paul Ewald*, Art. „Lukas der Evangelist" въ Realencyklopädie von Herzog-Hauck XI, S. [3]695), что при написаніи третьяго Евангелія Θеофилъ былъ и неоглашеннымъ и некрещеннымъ.

[1490]) Такъ † Prof. Dr. *Paul Schanz*, Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas (Tübingen 1883), S. 57.

[1491]) Это въ особенности ясно раскрыто у Prof. D. *Alfred Seeberg*, Der Katechismus der Urchristenheit (Lpzg 1903), S. 50. 168 ff., а о связи съ крещеніемъ см. S. 43. 111. 143. 144—145. 174. 176 ff. 184. 211—213. 247. 260. 265. 268.

[1492]) *Kaufmann Kohler* въ The Jewish Encyclopedia XI, p. 85*a*.

[1493]) Такъ и Rev. Prof. *Alexander Stewart*, Art. „Mystery" въ A Dictionary of the Bible ed. by J. Hastings III, p. 469*b*. † *J. B. Lightfoot*, Saint Paul's Epistle to the Colossians and to Philemon, p. [9]168—169.

[1494]) † *E. Kurtius* въ Gesammelte Abhandlungen II, S. 437 и у † проф. А. П. Лопухина въ „Христ. Чтеніи" 1894 г., IV, стрн. 18—19 и по оттиску, стрн. 16—17.

[1495]) Мистерическая терминологія раскрывается и у Prof. *S. Cheetham*, The Mysteries Pagan and Christian, p. 135—138. См. и † Prof. *K. Fr. Hermann*, Lehrbuch der griechischen Antiquitäten II: Die gottesdienstlichen Alterthümer (Heidelberg [1]1846), S. 151,1.

иливысшими актами окончательнаго очищенія кандидатовъ (въ восьмой день) къ мистерическому созерцанію (девятаго дня) [1496]), и апостольскія выраженія (1 Кор. II, 6. Филипп. III, 12. 15. Кол. I, 29. Евр. II, 10. VI, 1) коментирують въ такомъ именно смыслѣ [1497]). Вѣрующіе являются какъ бы кастою «совершенныхъ» по подобію съ тѣми, кто взошелъ на мистерическую высоту и отдѣлился отъ темной толпы. Эти отзвуки и подчеркиваются въ апостольской терминологіи, по которой христіане будутъ «посвященными», при чемъ τέλειος отожествляется съ μεμυημένος [1498]). Облагодатствованные рисуются сплошною массой обладателей тайны, сокровенной отъ другихъ, какъ простецовъ, не проникшихъ въ мистерическое святилище.

Но этотъ контрастъ (съ ἀτέλεστος) фразеологически не выдерживается и требовалъ бы нѣсколько другого оборота (τετελεσμένος) [1499]). Вся интерпретація зиждется на ложномъ основаніи, будто въ своемъ экстатическомъ увлеченіи благовѣстникъ полагалъ, что сразу воспринимается вся полнота христіанской благодати, когда всѣ вѣрующіе бываютъ одинаково преизобильными и не имѣютъ градацій по степени нравственнаго возрастанія; св. Павелъ, яко бы, забывалъ дѣйствительность и видѣлъ лишь свою утопію, при которой и на практикѣ не усматривалось моральныхъ классификацій. Все это частію утрировано и частію фактически несправедливо [1500]). Благодать рѣшительно извлекаетъ изъ прежней грѣховности и цѣликомъ доставляетъ всѣ свои привилегіи реальнаго богосынства. Съ этой точки зрѣнія избавленные бываютъ принципіально всесовершенны и образуютъ священное царство избранниковъ. Тѣмъ не менѣе это реаль-

---

[1496]) Сжатое описаніе мистерій и мистерическихъ дѣйствій см. и у Rev. *Augustine S. Carman* въ „The Bibliotheca Sacra" L, 200 (October, 1893), p. 614—623, а объ элевзинскихъ—† *Edw. Hatch*, Griechentum und Christentum, S. 211 ff.; Prof. *Paul Stengel*, Die griechischen Kultusaltertümer, S. 162 ff.

[1497]) Rev. *Augustine S. Carman* въ „The Bibliotheca Sacra" L, 200 (October, 1893), p. 630—631. 633. 634. 636 и ср. 623.

[1498]) Prof. *C. F. G. Heinrici*, Erklärung der Korinthierbriefe II, S. 40—41. 108, 1; ср. его же и Der erste Brief an die Korinther у H. Aug. W. Meyer V, S. [8]93.

[1499]) Prof. *Gust. Anrich*, Die antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, S. 146, 1.

[1500]) См. *Walter Bauer*, Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus (Marburg 1902), S. 18 ff.

ное право требуетъ собственнаго этическаго осуществленія, и въ немъ даже неизбѣжны многія варіаціи, какъ плотскія дѣти различно пользуются своими прерогативами неоспоримыхъ и неограниченныхъ наслѣдниковъ. Если Апостолъ не всегда говорилъ энергично объ этой сторонѣ, то вовсе не по отрицанію ея, а по непрестанной заботливости о ней, для чего и выдвигалъ напередъ обязательный идеалъ. Моральныя различія у него категорически предполагаются и утверждаются, поелику всюду свидѣтельствуется о разномъ усвоеніи христіанскихъ благъ. Соотвѣтственно этому онъ допускаетъ въ христіанахъ и погрѣшительность и усовершенствованія [1501]), не считая возрожденіе законченнымъ субъективно по энтузіастическому увлеченію. Тутъ τέλειος, противополагаясь νήπιος, будетъ не воспроизведеніемъ еврейскаго tham (thamim, schalem), а употребляется именно и собственно погречески въ смыслѣ латинскаго adultus [1502]), не имѣя касательства къ мистѣріямъ, гдѣ господствуетъ контрастъ посвященности и полнаго отчужденія [1503]). Значитъ, τέλειος указываетъ у Апостола лишь на болѣе преуспѣвшихъ марально въ благодати Христовой, объективно совершенной для всѣхъ во вѣки, и теряетъ всякую мистерическую окраску [1504]), всецѣло принадлежа къ христіанскому мессіанизму [1505]) *).

Н. Глубоковскій.

1501) Lic. *Alfred Juncker*, Die Ethik des Apostels Paulus, S. 205 -222.

1502) *Alfred Juncker* ibid., S. 203. 205.

1503) *Alfred Juncker* ibid., S. 203,1.

1504) См. *Walter Bauer*, Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus, S. 5 ff.

1505) См. Prof. Dr. *A. Schlatter*, Jesu Demut, ihre Missdeutungen, ihr Grund въ „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" herausg. von Proff. A. Schlatter und W. Lütgert VIII (Gütersloh 1904), 1, S. 53.

*) Продолженіе слѣдуетъ.



О честности и правдивости

по книгѣ Іисуса сына Сирахова.

Во времена Іисуса сына Сирахова любимымъ занятіемъ евреевъ была, повидимому, торговля, какъ мы видимъ это и въ наше время. Объясненіе этого явленія можно найти въ условіяхъ исторической жизни еврейскаго народа. Послѣ утраты имъ политической самостоятельности и разсѣянія между чуждыми, болѣе сильными народами, народъ еврейскій нигдѣ не могъ прочно осѣсть на землю, чтобы по-прежнему заняться земледѣліемъ. Были, конечно, отдѣльныя лица изъ евреевъ, обзаводившіяся домомъ и землею на чужой сторонѣ; но они въ такомъ случаѣ должны были вскорѣ же слиться съ туземцами, потерять свою національность. Тѣ же евреи, которые оставались вѣрны своей вѣрѣ и національности, искали такихъ занятій, которыя бы не привязывали ихъ къ мѣсту, позволяли имъ, по накопленіи достаточныхъ средствъ, вернуться на родину, чтобы тамъ провести остатокъ дней своихъ. Такому условію болѣе всего отвѣчаетъ занятіе торговлей. Но оно сопряжено съ большими соблазнами: въ стремленіи къ наживѣ торговецъ-еврей часто прибѣгалъ къ обману, особенно если имѣлъ дѣло съ иноплеменниками. Бенъ-Сира подмѣчаетъ эту опасность торговаго дѣла и предупреждаетъ читателя: «если не будешь твердо держаться страха Божія» въ своемъ торговомъ дѣлѣ, «то скоро разорится домъ твой». Мудрый и благочестивый человѣкъ долженъ быть честенъ и правдивъ во всѣхъ своихъ дѣлахъ, такъ какъ, если онъ впадетъ въ грѣхъ, то Господь строго накажетъ его, несмотря на его прежнюю праведность (ср. 26, 26).

Предостереженія противъ грѣха, особенно въ торговлѣ

(Сир. 26, 24—27, 10).

24. Отъ двухъ *вещей* скорбитъ сердце мое
и отъ третьей прихожу я въ гнѣвъ:
25. *когда* воинъ терпитъ нужду отъ бѣдности,
и когда разумные люди находятся въ презрѣніи,
26. *и когда человѣкъ* переходитъ отъ праведной жизни ко грѣху,—
такого Господь предастъ мечу.

* * *

27 Купецъ съ трудомъ можетъ удержаться отъ проступка,
и торговецъ не будетъ свободенъ отъ грѣха.
Глава 27, 1. Изъ-за денегъ многіе грѣшатъ,
и стремящійся къ богатству отвращаетъ *отъ ближняго* глаза.
2. Между плотно сложенными камнями вбивается колъ,—
такъ между продажей и куплей проникаетъ грѣхъ.
3. Если не будешь твердо держаться страха Божія,
то скоро разорится домъ твой.
4. Когда встряхиваютъ рѣшето, остается соръ,—
такъ и пороки человѣка при разсчетѣ съ нимъ;
5. сосудъ горшечника испытывается въ печи,—
точно такъ же и человѣкъ при разсчетѣ съ нимъ;
6. по уходу за деревомъ оказывается и плодъ его,—
такъ и разсчетъ *съ человѣкомъ*—по мыслямъ его.
7. Прежде разсчета съ человѣкомъ не хвали его,
потому что въ этомъ испытаніе человѣка.

* * *

8. Если ты стремишься къ правдивости, то достигнешь ея
и облечешься ею, какъ одеждою славы.
9. Птицы сходятся съ подобными себѣ,—
такъ и истина приходитъ къ *тѣмъ*, кто работаетъ для нея;
10. левъ ловитъ добычу,—
такъ и грѣхъ—*того*, кто работаетъ для неправды.

* * *

Въ приведенныхъ здѣсь притчахъ (26, 24—27, 10) бенъ-Сира предостерегаетъ читателя отъ грѣха вообще, и въ частности—отъ тѣхъ грѣховъ, которые часто сопровождаютъ занятіе торговлей. Такъ какъ и въ тѣ времена, какъ теперь, для евреевъ, особенно жившихъ въ разсѣяніи, торговля была однимъ изъ обычнѣйшихъ занятій, то наставленія премудраго имѣли для нихъ очень важное значеніе, призывая ихъ къ честности въ торговыхъ дѣлахъ.

24—26. Пророкъ Іезекіиль предостерегаетъ людей праведной жизни отъ подражанія грѣшникамъ въ ихъ беззаконіяхъ, такъ какъ, въ случаѣ ихъ паденія, Господь не приметъ во вниманіе ихъ прежней праведности и поступитъ съ ними такъ же, какъ и съ грѣшниками (Іез. 18, 24). Ту же мысль высказываетъ и бенъ-Сира. Вѣроятно, имѣются въ виду главнымъ образомъ случаи несоблюденія нѣкоторыми евреями требованій своего закона и соблазнительное для соотечественниковъ слѣдованіе ихъ языческимъ обычаямъ; такихъ случаевъ было немало во времена сына Сирахова. Наблюдая жизнь, премудрый скорбитъ, когда видитъ, какъ воинъ, защитникъ отечества, бываетъ иногда забытъ неблагодарными согражданами и терпитъ нужду, или какъ мудрый человѣкъ находится въ пренебреженіи отъ людей, больше цѣнящихъ богатство и другія внѣшнія преимущества, чѣмъ мудрость; но еще тяжелѣе ему видѣть паденіе праведниковъ, и онъ тогда приходитъ въ гнѣвъ. Сл.: „О двоихъ печално (Остр.: „ми“) бысть сердце мое, и о третіемъ ярость ми найде. Мужъ борецъ лишаяся за скудоту, и мужи разумиви аще отриновени (Остр.: отреблени) будутъ; Возвращаяся отъ правды на грѣхъ, Господь уготовитъ (Остр.: уготови) его на мечь“. Сир. вмѣсто „печално бысть“ и „ярость ми найде“ читаетъ: „изумляется“ и „мнѣ весьма противно“; вмѣсто „о третіемъ“ и здѣсь (ср. 5 ст.) Сир. ошибочно ставитъ „о трехъ“. И далѣе Сир. передаетъ текстъ, повидимому, свободно. Вмѣсто „мужъ борецъ“, т. е. воинъ, буквально съ Гр. „военный мужъ“, Сир. ставитъ: „о мужѣ благородномъ, бѣдствующемъ и нуждающемся“; можетъ быть, имя „воинъ“ переводчикъ понялъ, какъ названіе члена благороднаго сословія. Вторую половину 25 стиха Сир. читаетъ: „и о мужахъ славныхъ, лишающихся чести своей“,—здѣсь также Гр. чтеніе „мужи разумивіи“ представляется болѣе правильнымъ. Сл. „аще отриновени будутъ“ свободно передаетъ Гр. выраженіе, означаю-

щее „будутъ сочтены пометомъ", т. е. находятся въ презрѣніи. 26 стихъ Сир. передаетъ: „и объ отвращающемся отъ страха Божія; дѣлающаго беззаконіе—предай его дню убіенія"; и здѣсь переводчикъ отступаетъ отъ подлинника, точно переданнаго въ Гр. „Уготовитъ его на мечъ" значитъ—обречетъ его на смерть насильственную, лишитъ счастья естественной, спокойной кончины.

27. Труднѣе всего удержаться отъ грѣха тому, кто занимается торговлей: „не обманешь,—не продашь", говоритъ народная пословица, сложенная подъ вліяніемъ этого печальнаго наблюденія. Сл.: „Едва изметея купецъ отъ погрѣшенія (въ Остр. далѣе начинается 27 глава, безъ „и"), и не оправдится корчемникъ отъ грѣха (Остр.: отъ грѣхъ)". Подъ „купцомъ" разумѣется здѣсь въ Гр. и Сир. дѣлецъ, ведущій крупную торговлю, подъ „корчемникомъ", или точнѣе „торговцемъ",—мелкій торговецъ, лавочникъ. И въ талмудѣ говорится (Erub. 55b), что „не найдешь закона у разносчиковъ и купцовъ". Бенъ-Сира отмѣчаетъ это явленіе для того, чтобы далѣе (27, 3) заявить, что и для купцовъ обязателенъ страхъ Божій. Сир.: „съ великою трудностію спасается купецъ отъ грѣховъ, но въ томъ или другомъ погрѣшаетъ, и торговецъ не свободенъ отъ грѣховъ". Въ Лат. также имѣются здѣсь прибавки; передъ 27 стихомъ читается:

„два вида покажутся мнѣ трудными и опасными",

а въ концѣ вмѣсто „отъ грѣха" поставлено: „отъ грѣховъ устъ".

27, 1—3. Подобно тому, какъ Господь говоритъ: „трудно богатому войти въ царство небесное" (Мѳ. 19, 23, ср. Мр. 10, 24. Лк. 18, 24), такъ и бенъ-Сира заявляетъ: „изъ-за денегъ многіе грѣшатъ, и стремящійся къ богатству отвращаетъ глаза" отъ ближняго, нуждающагося въ помощи. Это особенно относится къ торговлѣ, о которой идетъ здѣсь рѣчь: „между плотно сложенными камнями вбивается колъ,—такъ между продажей и куплей проникаетъ грѣхъ". Какъ колъ, вбиваемый въ землю, среди плотно сложенныхъ камней, поддерживается ими въ стоячемъ положеніи, такъ и грѣхъ какъ бы выростаетъ между продавцомъ и покупателемъ: одинъ старается выгоднѣе продать, другой—купить, хотя бы при помощи обмана. Заключеніемъ рѣчи объ опасностяхъ торговли въ смыслѣ грѣховности служитъ вынесенное премудрымъ изъ опыта убѣжденіе: „если не будешь твердо дер-

жаться страха Божія, то скоро разорится домъ твой",—причемъ подъ „домомъ" разумѣется, повидимому, по связи рѣчи, нѣчто близкое къ современному „торговому дому",—торговое предпріятіе, которымъ держится благосостояніе купца.

Сл.: „За скудость (Остр.: за несытость) мнози согрѣшиша, и ищай обогатѣти (Остр.: хотя и умножити) отвратитъ око (Остр.: очи). Посредѣ собраныхъ каменій вонзется колъ, и посредѣ продаянія и купли совершится (Остр.: съвръшается) грѣхъ. Аще не держится страха Господня со тщаніемъ, вскорѣ прекратится (Остр.: развратится) домъ его". Сл. въ словахъ „за скудость", или „за несытость", слѣдуетъ, повидимому, Лат. переводу: „по причинѣ скудости", въ Гр. же читается χάριν ἀδιαφόρου „изъ-за денегъ", такъ какъ и здѣсь, подобно 7, 20, этотъ терминъ означаетъ деньги, что съ несомнѣнностію вытекаетъ и изъ контекста. Выраженіе: „отвратитъ око" означаетъ здѣсь, очевидно, отсутствіе милосердія къ бѣднымъ, отказъ имъ въ помощи, какъ и въ 14, 8. Сир. передаетъ этотъ стихъ свободно: „многіе согрѣшили потому, что не было въ нихъ страха (Божія), и кто желаетъ умножать грѣхи, отвратитъ свои очи". Сл. „посредѣ собраныхъ каменій" свободно передаетъ Гр. „посреди связей камней" (S*, 70, 248, 253, Cpl.: „каменныхъ"), Сир.: „между *однимъ* камнемъ и другимъ",—буквальная передача Евр. выраженія, свободно переданнаго въ Гр. Рѣчь идетъ, повидимому, о плотно лежащихъ другъ возлѣ друга камняхъ, крѣпко держащихъ вбитый между ними колъ; при каменистой почвѣ Палестины такой способъ вбиванія кольевъ въ расщелины скалъ употреблялся, конечно, очень часто. Какъ камни служатъ опорой и основаніемъ для кола, такъ купля и продажа—для грѣха. Сл. „совершится" свободно передаетъ Гр. συντριβήσεται „будетъ сокрушенъ, разбитъ"; но это чтеніе справедливо признается невѣрнымъ, и Фрицше предложилъ читать συνθλιβήσεται „будетъ сжатъ, сдавленъ" [1]), свободнѣе—„проникаетъ"; Сир.: „прилипаютъ грѣхи". Въ 3 стихѣ, вмѣсто Гр. 3-го лица: „держится" и „его", Сир. правильно ставитъ 2-е: „сынъ мой, если ты немного преступаешь страхъ Божій, то много времени будешь имѣть недостатокъ". Но въ остальномъ, повидимому, слѣдуетъ предпочесть Гр. передачу: „не держится со тщаніемъ", т. е. „не будешь твердо

---

[1]) *O. Fritzsche*, Kurzg. Handbuch zu Apokryphen, V, S. 150.

держаться“, и „скоро разорится домъ твой“, вмѣсто „домъ его“. Гр. чтеніе подтверждается въ общемъ и Лат. переводомъ: „такъ и посреди продажи и купли протѣснится грѣхъ“,—далѣе въ Лат. имѣется вторичный переводъ той же фразы:

„будетъ сокрушено согрѣшеніе съ согрѣшающимъ“.

4—7. Торговыя занятія, денежныя дѣла часто вызываютъ наружу самыя низменныя наклонности человѣка, обыкновенно глубоко затаенныя. „Когда встряхиваютъ рѣшето, остается соръ,—такъ и пороки человѣка при разсчетѣ съ нимъ“, при сведеніи съ нимъ коммерческихъ счетовъ: тогда проявляется и его жадность, и безчестность, и желаніе воспользоваться чужимъ несчастіемъ для своей выгоды. „Сосудъ горшечника испытывается въ печи“, такъ какъ при обжиганіи онъ можетъ оказаться непрочнымъ,—„точно такъ же и человѣкъ при разсчетѣ съ нимъ. По уходу за деревомъ оказывается и плодъ его,—такъ и разсчетъ *съ человѣкомъ*—по мыслямъ его“; т. е. внутреннее достоинство человѣка отражается въ томъ, какъ честно онъ ведетъ свои торговыя дѣла, подобно тому, какъ уходъ за деревомъ вліяетъ на достоинство плодовъ его. Поэтому,—совѣтуетъ бенъ-Сира,—„прежде разсчета съ человѣкомъ не хвали его, потому что въ этомъ испытаніе человѣка“.

Подлинный смыслъ этихъ притчей можно возстановить по тѣсной связи ихъ съ предшествующими, гдѣ говорится о деньгахъ и торговлѣ, и при помощи Евр. А, въ которомъ сохранились стихи 5—6, въ качествѣ вставки послѣ 6, 23. Сл.: „Трясеніемъ рѣшета останетъ сметіе, такожде отребіи человѣческія въ помышленіи его. Сосуды скудельничи искушаетъ пещь: и искушеніе человѣческо въ помышленіи его. Воздѣланіе древа (Остр.: древо) являетъ плодъ его: тако слово помышленія въ сердцы человѣческомъ (Остр.: сердце человѣческо). Прежде бесѣды (Остр.: помышленіа) не похвали мужа: сія (Остр.: се) бо искушеніе (есть) человѣковъ (Остр.: человѣчьско)“. Здѣсь слово „помышленіи“ въ 4 стихѣ и „бесѣды“ въ 7-мъ передаетъ Гр. слово λογισμός, „помышленіи“ въ 5 стихѣ—διαλογισμῷ, „слово“ въ 6-мъ—λόγος, вмѣсто котораго въ Гр. гл. (23, 70, 248, 253, Cpl., Сир.-екз.) стоитъ также λογισμός, „счетъ, разсчетъ, размышленіе, разсудокъ“; въ Евр. въ 5 и 6 стихахъ соотвѣтствуетъ этому слову חֶשְׁבּוֹן, въ Библіи употребляющееся только трижды—въ Еккл. 7, 25.

28, 9, 10, въ ново-еврейскомъ языкѣ имѣющее значеніе „счетъ, отчетъ“ [1]); глаголъ *хашаб* въ Библіи значитъ „считать“ и „думать“. Несомнѣнно, что слово *хешбон* стояло здѣсь во всѣхъ четырехъ притчахъ, значеніе же его слѣдуетъ опредѣлять, повидимому, изъ контекста, и именно изъ предшествующихъ притчей, гдѣ говорилось о торговлѣ. Можно думать, что *хешбон* значитъ здѣсь именно „разсчетъ“, сведеніе торговыхъ счетовъ для опредѣленія того, кто сколько долженъ уплатить или получить съ другого; это значеніе можетъ имѣть и Гр. λογισμός, поставленное здѣсь переводчикомъ. При встряхиваніи рѣшета мука сыплется сквозь сито, а въ рѣшетѣ остается крупный сортъ,—такъ и „отреби“, т. е. пороки, дурныя качества человѣка, выступаютъ наружу, когда дѣло доходитъ до матеріальныхъ интересовъ. Первая половина стиха съ Евр. буквально переводится: „сосудъ горшечника—для обжиганія *въ* печи“, но вмѣсто בער „горѣть“ и „жечь“ здѣсь стоялъ, вѣроятно, глаголъ בחר „избирать“ и „испытывать“, какъ въ Гр. и Сл.: „искушаетъ пещь“, или „для испытанія въ печи“, свободнѣе: „испытывается въ печи“. Въ началѣ второй части вмѣсто Гр. и Сл. „и искушеніе человѣческо“ въ Евр. читается: *вэкимогŷ 'ûш* „и какъ онъ (т. е. сосудъ)—мужъ“, свободнѣе: „точно такъ же и человѣкъ“; это чтеніе, подтверждаемое и Сир., слѣдуетъ признать первоначальнымъ. „Воздѣланіе“, Гр. γεώργιον, Евр. *ъабодат*, обозначаетъ, повидимому, уходъ за деревомъ, оказывающій вліяніе на благородство его породы, на вкусъ и качества плода. Вторая часть 5 стиха въ Евр. читается: „такъ разсчетъ по мысли каждаго“, т. е. при разсчетѣ съ человѣкомъ обнаруживаются его затаенныя мысли. Гр. перевелъ свободно и неправильно: „такъ слово помышленія (вмѣсто: разсчетъ по мысли) въ сердцы (эта прибавка читается въ 248, Cpl., въ другихъ спискахъ — „сердца“) человѣческомъ“. Сл. „прежде бесѣды“ въ 7 стихѣ поставлено для полученія удовлетворительнаго смысла: λογισμός не имѣетъ такого значенія. Сир. опускаетъ 4 и 7 стихи, а 5 и 6 переводитъ такъ: „какъ много дыма надъ огнемъ, такъ рѣчи людей надъ размышленіемъ. Какъ уходъ за деревомъ производитъ плоды, такъ размышленіе ихъ надъ мыслями (или: по мыслямъ) сыновъ человѣческихъ“. 5 стихъ Сир. читалъ, повидимому, иначе,

---

[1]) См. *Jac. Levy*, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch, II, S. 121.

чѣмъ въ Евр. и Гр.—Лат. вмѣсто „отреби“ въ 4 стихѣ читаетъ „затрудненія, сомнѣнія“ (aporiae, ср. 18, 6), 5а переводитъ: „и людей праведныхъ — испытаніе несчастія“ (т. е. испытываетъ), а въ 7 стихѣ вмѣсто „бесѣды“ или Гр. „разсчета“ ставитъ „раньше рѣчи“.

8—10. Торговыя занятія легко приводятъ ко грѣху и обману, и чтобы избѣжать грѣха, нужно постоянно стремиться къ истинѣ; тогда она придетъ къ человѣку, какъ птица летитъ къ другимъ птицамъ одинаковой съ нею породы. Разумѣется, по связи съ предшествующимъ, прежде всего честность въ дѣловыхъ сношеніяхъ съ людьми, но затѣмъ и вообще правдивость. Наоборотъ, если человѣкъ не стремится къ правдивости, то его скоро захватитъ грѣхъ, какъ левъ свою добычу. Сл.: „Аще гониши правду, постигнеши ю (въ Остр. „ю“ нѣтъ), и облечешися въ ню, яко въ подиръ славы. Птицы съ подобными себѣ обитаютъ, и истина къ творящимъ ю обратится. Левъ ловитъ ловъ: такожде и грѣси дѣлающихъ неправду“. 8 стихъ напоминаетъ 6, 28—32, гдѣ содержится призывъ къ исканію премудрости, которою ищущій облечется, какъ одеждою славы. „Подиръ“, Гр. „одежда, доходящая до ногъ“, передаетъ, вѣроятно, Евр. מעיל—длинная верхняя одежда, особенно — первосвященническая (ср. Исх. 28, 31). Здѣсь съ „одеждою славы“ сравнивается правдивость человѣка, какъ лучшее его украшеніе. Первая часть 9 стиха въ талмудѣ (Baba Qama fol. 92b) приводится вмѣсто 19а стиха: „какъ написано: всякая птица живетъ съ родомъ своимъ, и сынъ человѣческій съ подобнымъ себѣ“ [1]). Гр. свободно, но вѣрно по смыслу, ставитъ множественное число „птицы“ и „съ подобными себѣ“ вмѣсто „съ родомъ своимъ“; Сир. буквально, съ прибавкою: птицы „небесныя“. Вмѣсто Сл. „обратится“, Гр. „снова придетъ“, Сир. ставитъ: „приходитъ“, что вѣрнѣе. „Творящимъ“ въ 9 стихѣ и „дѣлающихъ“ въ 10-мъ передаетъ одинъ и тотъ же Гр. глаголъ ἐργαζομένους „занимающихся“ или „работающихъ“: кто работаетъ для истины, къ тому она придетъ, а кто работаетъ для грѣха, того грѣхъ захватитъ и погубитъ. Сл. „неправду“ передаетъ чтеніе нѣсколькихъ Гр. списковъ (S*, 23, 70, 253), въ другихъ читается: „неправедное“ (248, Cpl.: „злобу“). Лат. послѣ 8 стиха имѣетъ прибавку:

[1]) См. *Cowley a. Neubauer*, The original Hebrew of Eccli., p. XXII.

„и вселишься съ нею, и защитить тебя во вѣкъ,
и въ день признанія найдешь подкрѣпленіе“.

10 стихъ въ Лат. начинается: „левъ всегда подстерегаетъ добычу“.

Языкъ грѣшниковъ вѣроломенъ и льстивъ (Сир. 27, 11—27).

11. Разговоръ благочестиваго всегда *полонъ* мудрости,
а неразумный мѣняется, какъ луна.
12. Среди глупыхъ не трать времени,
а среди благоразумныхъ оставайся дольше.
13. Разговоръ глупцовъ—мерзость,
и смѣхъ ихъ—при наслажденіи грѣхомъ.
14. Пустословіе *того*, кто много клянется, поднимаетъ волоса дыбомъ,
и споръ его заставляетъ затыкать уши.
15. Ссора нечестивыхъ—*какъ* кровопролитіе,
и брань ихъ несносна для слуха.

* * *

16. Кто открываетъ тайны,—теряетъ довѣріе,
и не найдетъ онъ друга по душѣ своей.
17. Люби друга и будь вѣренъ ему,
18. если же откроешь тайны его,—уже не гонись за нимъ:
19. ибо какъ человѣкъ теряетъ волосъ свой,
такъ потерялъ ты дружбу ближняго,
20. и какъ ты выпускаешь птицу изъ рукъ,
такъ выпустилъ ты и ближняго, и не поймаешь его.
21. Не гонись за нимъ: онъ уже далеко,
онъ убѣжалъ, какъ серна изъ сѣти;
22. ибо рану можно перевязать и оскорбленіе простить,
23. но для открывшаго тайну нѣтъ надежды.

* * *

24. Подмигивающій глазами замышляетъ злое,
и знающій его держится подальше отъ него.
25. Передъ глазами твоими онъ сладко говоритъ устами своими
и восхищается словами твоими;

26. но потомъ измѣняетъ рѣчь свою
и находитъ соблазнъ въ словахъ твоихъ.
27. Многое ненавистно мнѣ, но не столько, какъ онъ,
и Господь возненавидитъ его.

* * *

Премудрый снова повторяетъ свои совѣты—почаще разговаривать съ благочестивыми людьми и избѣгать общества глупыхъ (27, 11—15, ср. 6, 35—36, 8, 9—12, 9, 19—21 и др.); у послѣднихъ нечему поучиться: языкъ ихъ часто вѣроломенъ и льстивъ. Поэтому премудрый предостерегаетъ читателей отъ разглашенія чужихъ тайнъ (стихи 16—23) и противъ лести (ст. 24—27): то и другое разстраиваетъ добрыя отношенія между людьми.

11—12. Такъ какъ „разговоръ благочестиваго всегда *полонъ* мудрости, а неразумный мѣняется, какъ луна", сегодня говоритъ одно, завтра—другое, то премудрый совѣтуетъ не тратить времени на бесѣду съ глупыми, а лучше подольше разговаривать съ благоразумными, мудрыми людьми. Сл.: „Повѣсть благочестиваго всегда (Остр.: благовѣрнаго въ истину) премудрость, безумный же яко луна измѣняется. Посредѣ безумныхъ блюди (Остр.: съблюди) время, посредѣ же размышляющихъ учащай (Остр.: участися)". Сл. и Гр. „повѣсть" здѣсь, какъ и въ 6, 35, означаетъ разговоръ, бесѣду; подъ благочестивымъ разумѣется мудрый, какъ и читается въ Сир., Ар. и Гр. А. Вмѣсто слова „премудрость", служащаго въ Сл. сказуемымъ, въ Гр. гл. (70, 248, Cpl.), Сир. и Лат. поставлено: „въ премудрости". Въ Евр. читалось, вѣроятно, такъ же, какъ въ Гр. и Сл.; смыслъ тотъ, что разговоръ благочестиваго всегда полонъ мудрости, которою самъ онъ живетъ. Въ Лат. читается: „человѣкъ святой пребываетъ въ премудрости, какъ солнце", такъ же читается и въ цитатахъ у Антонія Мелиссинскаго и бл. Августина [1]; но такое чтеніе слѣдуетъ признать свободнымъ измѣненіемъ текста, подъ вліяніемъ дальнѣйшаго упоминанія о лунѣ, хотя и высказывалось предположеніе, что въ Евр. могло стоять здѣсь כחמה „какъ солнце", испорченное впослѣдствіи въ חכמה „премудрость" [2]). Луна является образомъ измѣнчиво-

[1]) См. *Rud. Smend,* Die Weisheit J. Sirach, S. 245.
[2]) См. *A. Edersheim* in *Wace'* Apocrypha, II, p. 141.

сти, такъ какъ часто мѣняетъ свои фазы и мѣсто движенія своего по небу. „Блюди время“ въ 12 стихѣ точно передаетъ Гр., свободнѣе можно: „не трать времени“; Лат.: „береги слово для времени“. Сл. „учащай“, Гр. ἐνδελέχιζε, значитъ „оставайся постоянно“ или подольше. Сир. переставляетъ стихи 11 и 12 и послѣдній передаетъ: „между глупыми слѣдуетъ выжидать время, и между мудрыми слѣдуетъ говорить постоянно“.

13—15. Далѣе объясняется, почему слѣдуетъ держаться подальше отъ нечестивыхъ и глупыхъ людей. Въ бесѣдѣ съ ними ничего не услышишь, кромѣ мерзости, „смѣхъ ихъ— при наслажденіи грѣхомъ“, т. е. они не наслаждаются невинными удовольствіями, веселье ихъ всегда соединено съ грѣхомъ. Въ разговорѣ они часто произносятъ такія клятвы и кощунства, что у слушателя волосы становятся дыбомъ, споръ ихъ настолько невоздерженъ и неблагопристоенъ, что приходится затыкать уши. Когда они ссорятся между собою и бранятся, то со стороны можетъ показаться, что между ними происходитъ кровопролитіе. Выводъ отсюда ясный: мудрый долженъ бѣжать отъ такихъ людей. Сл.: „Повѣсть (Остр.: повѣсти) буихъ мерзость, и смѣхъ ихъ во услажденіи (Остр.: питаніе) грѣха. Бесѣда многокленущагося подъиметъ (Остр.: многоклятвеннаго исправитъ) власы, и сваръ его затченіе ушесъ. Пролитіе крове сваръ гордыхъ, и укоризна ихъ слухъ тяжкій (Остр.: и клеветаніе ихъ послушаніе суетно)“. Здѣсь „повѣсть“, какъ и въ 11 стихѣ, означаетъ разговоръ, бесѣду. Вмѣсто „мерзость“ Сир. читаетъ свободно: „ненавистенъ“ (разговоръ), а вмѣсто „во услажденіи грѣхомъ“ ставитъ: „безстыдство“. Слова „бесѣда многокленущагося“ Сир. передаетъ свободно: „клятва нечестивца“; въ текстѣ Сир. стоитъ מוהבתא „даръ“, но это—описка вмѣсто מומתא „клятва“. Сл. „подъиметъ“ вѣрно по смыслу передаетъ Гр., гдѣ буквально читается: „выпрямитъ“, „исправитъ“, какъ въ Сл.-др. „Затченіе ушесъ“—точный переводъ съ Гр., свободнѣе можно сказать: „заставляетъ затыкать уши“. Первую половину 15 стиха можно понимать и такъ, что ссора между нечестивыми можетъ привести къ пролитію крови; но въ виду второй части, лучше видѣть здѣсь сравненіе: „*какъ* пролитіе крови“, т. е. со стороны кажется, что между ними идетъ кровопролитіе. „Гордыхъ“ и здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ книги Сираховой (ср. 13, 1 и др.), значитъ то

же, что „нечестивыхъ“. Сл. „слухъ тяжкій“, или Сл.-др. „послушаніе суетно“, вѣрно передано въ Рус.: „несносна для слуха“,—то же по смыслу, что и „заставляетъ затыкать уши“ въ 14 стихѣ. Сир. неправильно передалъ 13—14 стихи: „клятва нечестивца поднимаетъ волосы на головѣ, и проливающій кровь слушаетъ слова грѣшниковъ. Между нечестивцами не сиди, и когда они смѣются, заткни уши свои“. Въ Лат. вмѣсто „мерзость“ читается „ненавистна“ (повѣсть), какъ въ Сир., первая половина 14 стиха переводится: „рѣчь много клянущаяся сдѣлаетъ поднятіе волосъ на головѣ“, вмѣсто „ссора“ читается здѣсь „непочтительность“, а въ 15 стихѣ: „пролитіе крови въ ссорѣ гордыхъ“.

16—20. Одинъ изъ наиболѣе тяжкихъ грѣховъ противъ ближняго—вѣроломство, разглашеніе тайнъ, ввѣренныхъ другомъ. Этотъ грѣхъ навсегда разрушаетъ дружбу (ср. 22, 25). Сл.: „Открываяй тайная (Остр.: таину) погубляетъ вѣрность (Остр.: вѣру), и не обрящетъ друга противу души своея. Возлюби (Остр.: пріими) друга и увѣрися съ нимъ: Аще же открыеши тайны его, не имаши гнати по немъ. Якоже бо (въ Остр. „бо“ нѣтъ) погубитъ человѣкъ (Остр.: всякаго) врага своего, тако погубиши (Остр.: иже погуби) дружбу искренняго. И якоже птицу изъ руки твоея (въ Остр. „и“ и „твоея“ нѣтъ) испустиши, тако испустилъ еси искренняго и не уловиши его“. Сл. „погубляетъ вѣрность“, или Сл.-др. „вѣру“,—буквально съ Гр.,—значитъ, что вѣроломный другъ теряетъ довѣріе того, кто посвятилъ его въ свои тайны. Такой человѣкъ не найдетъ уже друга „противу души своея“, Сир.: „какъ его душа“, т. е. по душѣ, душевнаго, всецѣло ему довѣряющаго,—такъ какъ всякій будетъ остерегаться его, зная о его болтливости. 17 стихъ указываетъ тѣ свойства, какія необходимы для поддержанія тѣсной дружбы: „возлюби друга и увѣрися съ нимъ“, т. е. будь ему вѣренъ; въ Ѳѳ. неправильно: „соблюдай“ или „охраняй“. Вторая часть параллелизма дана въ 18 стихѣ: если же ты не сохранишь врученной тебѣ тайны, то уже не гонись за другомъ,—ты его безвозвратно потерялъ. Сир. неправильно передаетъ эти два стиха: „испытывай друга и довѣряйся ему, если же онъ открываетъ тайну довѣрія, то не ходи за нимъ“. Въ 19 и 20 стихахъ даются сравненія, наглядно показывающія невозможность вернуть дружбу, разорванную вѣроломствомъ одного изъ друзей. Человѣкъ, разгласившій тайну друга, теряетъ

его дружбу, „якоже погубитъ человѣкъ врага своего“. Неожиданность такого сравненія давно уже замѣчена. Бретшнейдеръ полагалъ, что вмѣсто „врага“ слѣдуетъ читать „добычу“: צר, τὸν ἐχθρόν, написано было вмѣсто ציד, τὴν θήραν [1]). Новые толкователи предпочитаютъ Сир. чтеніе: „человѣкъ, потерявшій часть свою“, מנתה, вмѣсто ἐχθρόν читаютъ κλῆρον [2]); но потерявшій свой удѣлъ можетъ и вновь получить его, такъ что сравненіе не достигаетъ цѣли. Слѣдуетъ признать болѣе удачнымъ мнѣніе Нестле, что Сир. слово должно читать מְנָתֵה „волосъ его“, τὴν τρίχα въ Гр.: нарушенную дружбу нельзя возстановить, какъ нельзя вновь укрѣпить выпавшій волосъ [3]). Сравненіе получается весьма удачное, тѣмъ болѣе, что о волосахъ говорилось въ 14 стихѣ. Гр. гл. въ 19 стихѣ вмѣсто „погубиши“, или вѣрнѣе „ты потерялъ“, ставитъ „онъ погубилъ“ (S, 23, 70, 248, 253, 296, 308, Cpl., Сир.-екз.), а вмѣсто „дружбу искренняго“—только „искренняго его“ (248, Cpl.). Въ 20 стихѣ потерянный другъ сравнивается съ выпущенной изъ рукъ птицей. Сир. неточно: „и какъ птицу ты выпустилъ его летѣть изъ руки своей, и не поймаешь“. Лат. въ 16 стихѣ прибавляетъ: тайны „друга“, вмѣсто „будь вѣренъ ему“ въ 17 читаетъ: „соединись съ нимъ довѣріемъ“, начало 19-го передаетъ: „ибо какъ человѣкъ, который губитъ друга своего“, и въ 20-мъ вмѣсто „испустиши“ читаетъ: „который отпускаетъ“.

21—23. Яркими образами рисуется невозможность возстановленія дружбы послѣ того, какъ одинъ изъ друзей вѣроломно откроетъ тайну другого. Сл.: „Не гонися за нимъ (Остр.: не жени его), яко далече отступи и избѣже, яко серна отъ сѣти. Яко струпъ есть обязати, и клеветы есть измѣна (Остр.: и отъ клеветы есть изменитися), Открывый же тайная погуби вѣрность (Остр.: а открывъ таину нечается)“. Сл. „далече отступи“ буквально передаетъ Гр.; смыслъ тотъ, что разглашеніе тайны далеко отталкиваетъ друга, и невозможно вернуть его къ себѣ: „онъ уже далеко“. Серна бѣгаетъ чрезвычайно быстро, особенно тогда, когда она вырвется изъ смертельной опасности. Сир. передаетъ 21 стихъ: „и не

[1]) *C. G. Bretschneider*, Liber J. Siracidae, p. 399—400.

[2]) *F. Böttcher*, за нимъ *Rud. Smend*, Die Weisheit des J. Sirach, S. 247.

[3]) *E. Nestle*, Marginalien und Materialien, Tübingen 1893, S. 54, ср. *V. Ryssel* in *E. Kautzsch'* Apokryphen, I, S. 370.

гонись за нимъ, ибо какъ серна изъ сѣти и какъ птица изъ петли онъ убѣгаетъ"; прибавка взята изъ Прит. 6, 5: „да спасешися аки серна отъ тенетъ, и яко птица отъ сѣти". Гр. и Сл. „струпъ есть обязати" значитъ: „рану можно перевязать", и она заживетъ; Сир.: „ибо для раны есть повязка". „И клеветы есть измѣна", т. е. ругательство, оскорбленіе можно простить, послѣ него возможно примиреніе; Сир.: „для ссоры есть примиреніе". Но открывшій тайну не можетъ надѣяться на возстановленіе дружбы, Сл.-др. „не чается", съ Гр. „потерялъ надежду": Сл. „погуби вѣрность" передаетъ чтеніе Гр. гл. (248, Cpl.), Сир.: „но открывать тайну есть безнадежность". Мысль здѣсь та же, что и въ 22, 23—25. Лат. отступаетъ отъ Гр. въ 22—23 стихахъ: „ибо ранена душа его, далѣе ты не можешь его связать. И для злословія есть примиреніе, но открывать тайны друга есть безнадежность несчастной души". Здѣсь ultra eum non poteris явилось, вѣроятно, ошибочно вмѣсто vulneratum enim poteris, „ибо ранена̀го ты можешь перевязать"[1].

24—27. Еще болѣе, чѣмъ вѣроломный человѣкъ, открывающій тайну друга, опасенъ льстецъ: онъ на глазахъ соглашается съ тобою, восхищается твоими словами, подмигиваетъ тебѣ, въ знакъ полнаго единомыслія съ тобою, а за глазами тотчасъ же мѣняется и старается найти соблазнъ въ твоихъ словахъ, извращая ихъ смыслъ. Премудрый заявляетъ, что ему больше всякаго другого ненавистенъ такой человѣкъ, и Господь также ненавидитъ его, какъ великаго грѣшника. Сл.: „Помизаяй окомъ куетъ зло, и никтоже его отставитъ отъ того. Предъ (Остр.: прямо) очима твоима усладитъ (Остр.: насладитъ) уста своя, и словесемъ твоимъ подивится: Послѣди же развратитъ уста своя, и въ словесѣхъ твоихъ дастъ соблазнъ. Многая (Остр.: много) возненавидѣхъ, и не обрѣтохъ подобна ему, и Господь возненавидитъ (Остр.: ненавидитъ) его". Подмигиваніе глазами, по смыслу дальнѣйшихъ словъ, разумѣется здѣсь такое, которымъ человѣкъ выражаетъ полное свое согласіе съ говорящимъ, пониманіе внутренняго смысла его словъ и сочувствіе этому смыслу. „Куетъ зло" — буквальный переводъ Гр., т. е. строитъ козни, замышляетъ зло. Вторая часть 24 стиха читается въ Сл. согласно съ большинствомъ Гр.

---

[1]) Ср. *H. Herkenne*, De Vet. Latinae Eccli..., p. 205.

кодексовъ: „и никтоже его отставитъ отъ того“, т. е. никто не отстранитъ отъ человѣка, слушающаго льстеца, того зла, которое тотъ ему готовитъ; вмѣсто „его“, αὐτόν, въ большинствѣ списковъ (кромѣ B, S, 23, 70, 248, 253, Сир.-екз.) читается „сія“, αὐτά, т. е. это зло; Лат.: „и никто не отброситъ его“. Но Гр. гл. предлагаетъ иное чтеніе: „и знающій (ὁ εἰδὼς вмѣсто οὐδείς „никто“) его отступитъ (ἀποστήσεται вмѣсто ἀποστήσει „отставитъ“) отъ него“ (70, 248, Cpl.). Такое чтеніе даетъ вполнѣ удовлетворительный смыслъ, тогда какъ при обычномъ чтеніи непонятно, почему нѣтъ никакого спасенія отъ вреда, причиняемаго льстецомъ; чтеніе Гр. гл. принято и въ Р. 59 (стр. 209—210); происхожденіе же ошибочнаго Гр. чтенія легко понятно, въ виду близкаго сходства словъ. Вмѣсто „уста своя“ въ 25 стихѣ нѣкоторые Гр. списки (B, 155, 254, 308) ошибочно читаютъ: „уста твои“. „Усладитъ уста своя“ значитъ—будетъ сладко говорить, будетъ льстить тебѣ, восхищаться словами твоими, какъ сказано въ параллельной фразѣ. „Послѣди же“, т. е. за глазами, когда тебя нѣтъ, „развратитъ уста своя“, т. е. какъ бы вывернетъ ихъ на изнанку, „измѣнитъ рѣчь свою“, станетъ говорить совсѣмъ иначе, и именно такъ, чтобы найти соблазнъ, нѣчто предосудительное въ твоихъ словахъ, которыя раньше хвалилъ, ср. 11, 31. Слова „многая возненавидѣхъ“ въ 27 стихѣ имѣютъ цѣлію усилить мысль о томъ, что нѣтъ ничего ненавистнѣе лести; вмѣсто „не обрѣтохъ подобна ему“ буквально съ Гр. было бы: „и не уподобилъ ему“, т. е. не нашелъ ничего, подобнаго льстецу, по ненависти, которую онъ вызываетъ. Сир. опускаетъ 24b—26 стихи и имѣетъ только: „и чей глазъ превознесенъ (глаголъ רמא „быть высокимъ“ поставленъ вмѣсто רמז „подмигивать“),—это будетъ его паденіе (собственно „ломаніе, порча“); я многое ненавижу, но не *такъ*, какъ его, и Господь также ненавидитъ его и проклинаетъ его“.

Прот. **А. Рождественскій.**



Казацкій разгромъ и Куруковскій договоръ 1625 года.

Въ ТЕЧЕНІЕ всей первой четверти XVII вѣка казацкое движеніе, все усиливавшееся и усиливавшееся, не переставало безпокоить польское сеймовое представительство. Только неблагопріятно по временамъ складывавшіяся обстоятельства внѣшней и внутренней литовско-польской политической жизни связывали ему руки. Но—когда наступалъ въ нихъ поворотъ къ лучшему, польскіе сеймы обнаруживали неизмѣнное стремленіе остановить ростъ казацкаго движенія. Съ точки зрѣнія польскихъ правительственныхъ сферъ и господствовавшихъ общественныхъ классовъ, лучшимъ средствомъ для этого признавались противоказацкія коммиссіи. Вслѣдъ за прекращеніемъ великой московской смуты начала XVII вѣка, въ концѣ которой запорожское казачество приняло въ ней столь важное для Польши участіе, состоялась Житомирская противоказацкая коммиссія (1614 года). Три года спустя послѣ нея видимъ Ольшанскую коммиссію (1617). Вслѣдъ за Деулинскимъ перемиріемъ, благопріятному для Польши исходу котораго такъ много помогъ Конашевичъ-Сагайдачный, состоялась Раставицкая коммиссія, ни въ малой мѣрѣ не носившая характера польской правительственной признательности ему и казакамъ за недавнюю ихъ услугу. Всѣ практическіе результаты этой коммиссіи, какъ извѣстно, очень скоро были разрушены Цецорской катастрофой (1620 г.), и центральному польскому правительству не мало пришлось положить усилій на то, чтобы добиться военной помощи запорожскаго казачества противъ турокъ. Но когда эта помощь подъ Хотиномъ (1621 г.) выполнила свою задачу, сеймовое шляхетское представительство не замедлило возвратиться къ своимъ прежнимъ

намѣреніямъ относительно казачества. Уже на сеймѣ 1623 г. (на первомъ сеймѣ послѣ Хотинской кампаніи) постановлено было образовать и направить противъ запорожскихъ казаковъ новую вооруженную коммиссію. Сеймъ 1624 года повторилъ его конституцію о противоказацкой коммиссіи. Но до фактическаго ея осуществленія долго дѣло не доходило. Казацкое «своеволіе», между тѣмъ, все росло и ширилось. Къ концу первой четверти XVII вѣка казачество представляло собой болѣе опасное національно-соціальное движеніе, чѣмъ въ первые годы этого вѣка, послѣ кроваваго усмиренія возстанія Лободы и Наливайки.

Сеймъ 1625 года не высказался оффиціально (въ конституціяхъ) по казацкому вопросу. Но едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что не смотря на нѣкоторую уступчивость по отношенію къ требованіямъ запорожскаго казачества, онъ такъ же враждебно настроенъ былъ противъ него, какъ и два предыдущихъ сейма. Коронный гетманъ Конецпольскій, нѣсколько мѣсяцевъ спустя послѣ этого сейма, поручалъ своему посланцу сообщить туркамъ, что «на прошломъ сеймѣ король настаивалъ на томъ, чтобы гетманъ еще до весны военной силой усмирилъ казацкое своеволіе». Усмиреніе казаковъ, по объясненію Конецпольскаго, только потому тогда не состоялось, что у польскаго правительства не было увѣренности въ прочности турецкой дружбы (въ виду неуважительнаго отношенія турокъ къ польскому посланнику Христ. Кельчевскому, слишкомъ долго задержанному ими въ Константинополѣ, возвратившемуся въ Польшу уже по окончаніи сейма) [1].

Лѣтомъ 1625 года издана была королемъ инструкція коммиссарамъ (5 воеводамъ, 4 каштелянамъ и 20 урядникамъ и старостамъ, по преимуществу южно-русскимъ крупнымъ землевладѣльцамъ), назначеннымъ еще сеймомъ 1623 года для обузданія казаковъ (король самъ назначилъ лишь нѣсколько лицъ на мѣсто умершихъ). Во главѣ коммиссаровъ поставленъ былъ сендомирскій воевода, коронный польный гетманъ Стан. Конецпольскій: его мудрости и распорядительности предоставлено было самое устройство коммиссіи (назначеніе времени, мѣста ея и проч.). Въ инструкціи коммиссарамъ король писалъ, что

---

[1]) Рук. Имп. Публ. Библ., Пол., F. IV, № 241, стр. 595—597, Инструкція Конецпольскаго Мартину Вольскому при отправленіи его къ Магметъ-Дяку, составленная въ Барѣ 24 августа 1625 г.

хотя коммиссія для установленія среди казаковъ дисциплины назначена была еще сеймомъ 1623 года и затѣмъ вновь подтверждена сеймомъ 1624 года, она до сихъ поръ не могла состояться изъ-за непрерывныхъ почти татарскихъ нападеній. Между тѣмъ промедленіе сопряжено съ опасностью для государства, такъ какъ во все это время, и въ прошломъ, и въ нынѣшнемъ году, казаки въ большомъ числѣ выходили въ море и не мало причинили вреда владѣніямъ султана, создавая этимъ всякій разъ причину для турецкой войны... Кромѣ этой внѣшней опасности, инструкція указывала гибельныя внутреннія послѣдствія усилившагося казацкаго своеволія (въ нихъ для шляхты заключалась, несомнѣнно, вся суть казацкаго вопроса). Въ волостяхъ казаки (говорилось въ инструкціи) чинятъ нестерпимыя притѣсненія, какъ людямъ духовнаго и шляхетскаго сословій, такъ и городскимъ урядамъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ разныя насилія и безпокойства, почти самодержавно господствуя надъ тамошними краями, не обращая никакого почти вниманія ни на законъ, ни на властей.

Въ виду двойной опасности, внѣшней и внутренней, представляемой запорожскимъ казачествомъ, инструкція намѣчала цѣлый рядъ мѣропріятій къ устраненію той и другой. Не оставила инструкція безъ вниманія и религіозно-вѣроисповѣдной стороны казацкаго вопроса. Коммиссарамъ рекомендовалось добиться того, чтобы казаки «не вдавались въ духовные обряды, чтобы они перестали поддерживать людей, подъ предлогомъ духовенства ведущихъ интриги съ чужеземцами, самовольно узурпирующихъ себѣ титулъ владыки вопреки королевской волѣ и назначенію». Коммиссарамъ, такимъ образомъ, рекомендовалось отвлечь запорожскихъ казаковъ отъ защиты ими православія вообще и возстановленной патр. Ѳеофаномъ православной іерархіи въ частности [2]).

Религіозно-народный характеръ тогдашняго казацкаго движенія не былъ секретомъ для высшихъ носителей польской культуры въ Южной Россіи. Одинъ изъ знаменитѣйшихъ южнорусскихъ пановъ, коронный подчашій, кн. Христ. Збаражскій въ письмѣ къ королю (отъ 20 іюля 1625 г.) назвалъ казацкое движеніе войной рабовъ (bellum servile). Казацкое движеніе представлялось особенно страшнымъ ему потому, что

---

[2]) Та же рукопись, 695--698, Королевская инструкція коммиссарамъ, данная въ Варшавѣ 20 іюля 1625 г.

явно и тайно этому движенію оказываютъ благорасположеніе чуть ли не вся Кіевская Украйна и Бѣлая Русь, а также собственные его королевскаго величества города. Шляхетскія фамиліи однѣ явно, другія скрытно, изъ-за страха также ему благопріятствуютъ, поддерживаютъ его своими обѣщаніями, называютъ казаковъ своими освободителями. Все это, по словамъ Збаражскаго, увеличиваетъ надежды и поднимаетъ духъ разбойниковъ, къ которымъ присоединятся и всѣ искатели военнаго счастія и богатства. Въ виду этого, онъ совѣтовалъ не относиться легко къ предстоящей войнѣ, и принять всѣ мѣры къ тому, чтобы обезпечить за собой побѣду, потому что пораженіе королевскаго войска можетъ привести къ страшнымъ результатамъ... Въ общемъ казацкомъ движеніи кн. Збаражскій отводитъ видное мѣсто православному духовенству. Онъ писалъ, что дѣло тутъ не обошлось безъ того, чтобы казаковъ не подстрекали къ возстанію и ихъ священники (żeby ich i popi genus sceleste horum nie mieli nadymać). Въ другомъ мѣстѣ письма онъ обращалъ вниманіе короля на то, что всѣ тѣ русскіе края, которые отчасти считаютъ себя угнетенными властію частныхъ собственниковъ (privatorum), отчасти же безумно рвутъ и мечутъ противъ уніи церковной (na te unią i religią głupim swym impetem szarpają), въ случаѣ пораженія короннаго войска, непремѣнно поднимутся и станутъ мстить заодно съ казаками [3]). Изъ приведенныхъ нами отрывковъ изъ письма кн. Хр. Збаражскаго (одного изъ лучшихъ тогда знатоковъ турецко-казацко-польскихъ дѣлъ и отношеній) выносится то общее впечатлѣніе, что въ его сознаніи казацкое движеніе сливалось съ общимъ народнымъ южно-русскимъ недовольствомъ новыми польскими порядками жизни,—недодовольствомъ соціальнымъ и религіознымъ. Кн. Збаражскій видѣлъ и признавалъ и особое въ этомъ дѣлѣ значеніе уніатскаго вопроса.

Въ 1625 году обстоятельства сложились, насколько благопріятно для польскаго правительства, настолько же неблагопріятно для запорожскаго казачества. Послѣ цѣлаго ряда удачныхъ выходовъ въ Черное море въ предыдущіе годы постигла запорожскихъ казаковъ лѣтомъ 1625 года большая неудача. Эта казацкая неудача неоднократно уже разсказана

---

[3]) Рук. Имп. Публ. Библ., Пол. F. IV. № 109, л. 186—189. Ср. „Жерела до історії України-Руси“, VIII, 287.

была историческими изслѣдователями на основаніи турецкихъ историческихъ сказаній, собранныхъ Сенковскимъ. Въ одномъ турецкомъ письмѣ, почти современномъ этой самой неудачѣ, мы нашли нѣсколько новыхъ свѣдѣній о ней, восполняющихъ вышеуказанныя сказанія, въ особенности относительно начальнаго момента ея [4]). Запорожскіе казаки, вмѣстѣ съ донскими казаками (какъ видно изъ этого письма), сначала подошли на 205 чайкахъ къ Трапезунду. Тутъ битва съ ними турокъ длилась три дня и три ночи; три тысячи казаковъ было убито, двѣстѣ взято въ плѣнъ. Потомъ появились казаки у Синопа и другихъ турецкихъ крѣпостей. Тамъ ихъ погибло болѣе тысячи человѣкъ; взято у нихъ нѣсколько знаменъ; остальные убѣжали. На встрѣчу имъ попались турецкія лодки, которыя потопили семь казацкихъ чаекъ и взяли въ плѣнъ казацкую старшину. Вскорѣ затѣмъ опять появились казаки подъ Очаковомъ и напали на турецкія чайки, которыхъ было всего двадцать. Турки на своихъ чайкахъ бѣжали подъ защиту крѣпости. Казаки три дня штурмовали крѣпость. Трудно было сосчитать, сколько ихъ погибло при этомъ штурмѣ (тысячи три или четыре). Бросивши затѣмъ крѣпость, казаки пошли въ Черное море. Тутъ ихъ встрѣтилъ самъ капитанъ-паша (начальникъ турецкаго флота). У казаковъ было четыреста чаекъ. Битва продолжалась долго. Капитанъ-паша разбилъ казаковъ, потопилъ много ихъ чаекъ. Много казаковъ было убито и взято въ плѣнъ [5]). Уцѣлѣвшія казацкія чайки укрылись у береговъ и на мелководьи, а затѣмъ напали на Килію, гдѣ ихъ также не мало погибло. Всего казаковъ погибло до двадцати тысячъ. Старшій [6]) ихъ былъ захваченъ еще подъ

---

[4]) Цит. въ I пр. рукопись, 598—601, письмо Каймакана Мегметъ-Гюрдзи къ Конецпольскому. Письмо не имѣетъ даты, но отвѣтное на него письмо Конецпольскаго (въ той же рукописи, 601—602) помѣчено 6 іюля 1626 года, причемъ въ этомъ отвѣтномъ письмѣ упомянуто, что оно написано нѣсколько дней спустя послѣ полученія письма Каймакана.

[5]) У Сенковскаго (Collectanea z dziejopisow Tureckich, I, 188—182)) изображенъ съ большой подробностью собственно только этотъ моментъ встрѣчи возвращавшихся отъ Трапезунда и Синопа казаковъ съ капитанъ-пашой Реджебомъ.

[6]) Можетъ быть, Калиникъ Андреевъ, упоминаемый, какъ гетманъ, въ концѣ 1624 и началѣ 1625 года (Кулишъ, I, 159—160). По крайней мѣрѣ, въ разсказѣ о дальнѣйшихъ событіяхъ 1625 года его имя не упоминается (тамъ же, 181).

Трапезундомъ (лодка его затонула, а онъ самъ выплылъ на берегъ) и капитанъ-паша отправилъ его къ султану [7]).

Въ турецкихъ описаніяхъ казацкой черноморской неудачи 1625 года кое-что, можетъ быть, и преувеличено. Но общее впечатлѣніе, которое изъ нихъ выносится, едва ли ошибочно. Запорожцевъ лѣтомъ 1625 года постигла на Черномъ морѣ серьезная неудача; запорожское казачество понесло крупную количественную утрату: въ числѣ нѣсколькихъ тысячъ погибшихъ въ битвахъ съ турками казаковъ находился, можно думать, самый цвѣтъ казацкой удали. Запорожское казачество послѣ этой неудачи, и морально, и матеріально, было ослаблено. Для усмирительныхъ дѣйствій короннаго войска и королевскихъ коммиссаровъ насталъ вполнѣ благопріятный моментъ. Если Конецпольскій не открылъ этихъ дѣйствій сразу же (еще лѣтомъ), то это объясняется тѣмъ, что онъ не былъ тогда увѣренъ въ отсутствіи для Польши опасности со стороны татаръ. Заключенный въ предыдущемъ году своеобразный казацко-татарскій союзъ противъ турокъ не отстранялъ этой опасности. Все лѣто 1625 года Конецпольскій бдительно стерегъ южныя границы отъ татарскихъ набѣговъ. Только къ осени 1625 года ему удалось разстроить казацко-татарскій союзъ и денежными посылками отстранить отъ Польши опасность татарскаго въ нее вторженія [8]). Въ письмѣ къ вилен. воеводѣ Льву Сапѣгѣ (отъ 13 сент. 1625 г.) Сигизмундъ III уже писалъ: «Послалъ счастье Господь Богъ въ этомъ году краямъ, подверженнымъ татарскимъ наѣздамъ, что они нѣсколько отдохнули. Благословилъ онъ отвагу вельможнаго Сендомирскаго воеводы, польнаго короннаго гетмана, и небольшой горсти рыцарскихъ людей, сильно поддержанной по своей охотѣ тамошними обывателями: хотя хитрый татаринъ

[7]) Нѣсколько отрывочныхъ свѣдѣній о казацкихъ морскихъ походахъ 1625 года находится въ письмѣ кн. Ю. Збаражскаго отъ 22 сент. 1625 г. (Scriptores rerum Polonicarum, V, 97). Въ цитированной въ 1 прим. инструкціи сказано, что „казаки въ этомъ году (1625) нѣсколько разъ выходили въ Черное море". Сигизмундъ III писалъ (13 сент. 1625 г.) вилен. воеводѣ Льву Сапѣгѣ, что казаки въ этомъ году два раза выходилу въ море, выводили съ собой и свою артиллерію, и причинили невѣрнымъ несмѣтные убытки (Собр. автогр. Имп. Публ. Библ., № 177, л. 8).

[8]) Кулишъ, Матеріалы для исторіи возсоединенія Руси, 1, 267—269. Какъ видно изъ цитируемаго въ примѣчаніи 10 Дневника, Конецпольскій стоялъ между Чернымъ и Кучманскимъ трактами до 15 сентября съ цѣлью дать отпоръ вражескимъ набѣгамъ и замысламъ.

съ немалой силой устремился было на то, чтобы въ этомъ году что-либо съ ними продѣлать, однако видя такую на границахъ готовность къ отпору, не хотѣлъ ничего предпринимать. Теперь вельможному гетману съ иными, кому слѣдуетъ, приходится, по нашему порученію, взяться за укрощеніе украинскаго своеволія» [9])

Въ концѣ сентября Конецпольскій съ коронным войскомъ находился уже въ предѣлахъ кіевскаго воеводства. Отъ Паволочи черезъ Бѣлую Церковь онъ сравнительно медленно подвигался по направленію къ Каневу. По пути одинъ за другимъ присоединялись къ нему королевскіе коммиссары со своими отрядами. 11 октября онъ уже находился на разстояніи одной мили отъ Канева (Дневникъ) [10]).

Желая испытать мѣры мирнаго воздѣйствія на казаковъ, Конецпольскій отправилъ къ нимъ шляхтича Хмелецкаго съ грамотой, въ которой предлагалъ имъ самимъ назначить мѣсто для переговоровъ ихъ съ нимъ и съ королевскими коммиссарами. Не получивши на нее отвѣта, Конецпольскій отправилъ къ казакамъ другого посланца Мизина съ новою грамотою о томъ же, угрожая, что въ случаѣ неисполненія ими его приказанія онъ вынужденъ будетъ исполнить по отношенію къ нимъ свой долгъ [11]). Только 11 сентября, когда Конецпольскій стоялъ подъ Каневомъ, явились къ нему трое пословъ отъ казаковъ съ заявленіемъ, что ихъ гетманъ Жмайло находится еще въ Запорожьи. Они просили Конецпольскаго не на-

---

[9]) Собр. автогр. Имп. Публ. Библ., № 177 л. 8.

[10]) Походъ Конецпольскаго и разгромъ имъ запорожскаго казачества описанъ день за днемъ въ особомъ современномъ „Дневникѣ коммиссіи, или экспедиціи противъ войска Запорожскаго въ 1625 году“. Этотъ Дневникъ напечатанъ еще Нѣмцевичемъ (Zbiór pamietnikow historycznych o dawney Polszcze, t. VI, 143—162). Вторично онъ напечатанъ въ „Сборникѣ лѣтописей, относящихся къ исторіи Южной и Западной Россіи“, изданіе Кіевской Археогр. Коммиссіи (Кіевъ, 1888), стр. 103—112, и въ „Мемуарахъ, относящихся къ исторіи Южн. Руси“ (переводъ К. Мельникъ) изд. подъ ред. В. В. Антоновича, вып. II, 127—141. Въ переводѣ на рус. языкъ Дневникъ напечатанъ еще Ѳ. Николайчикомъ въ Кіев. Стар., 1889, октябр. кн. 52—62. Обзоръ источниковъ и литературы предмета по вопросу объ усмиреніи Конецпольскимъ казаковъ въ 1625 году сдѣланъ г. Стефаномъ Рудницкимъ въ его статьѣ „Козацко-польска війна р. 1625“ (Записки Наукового Товариства імени Шевченка, 1897, кн. III (т. XVII), стр. 14—17). Интересующій насъ дневникъ находится и въ рукописи Имп. Публ. Библіотеки (Пол. F. IV № 241, стр. 641—650).

[11]) Niemcewicz, VI, 167—168.

ступать на Каневъ и дать имъ возможность спокойно обсудить дѣло. 12 октября уже не одинъ Конецпольскій, а всѣ королевскіе коммиссары, съ нимъ во главѣ, издали универсалъ къ запорожскимъ казакамъ [12]). Въ немъ они, прежде всего, перечислили казацкія вины—непослушаніе королю, хожденіе на море, притѣсненіе королевскихъ вѣрноподданныхъ, неуваженіе къ людямъ шляхетскаго сословія. Къ этимъ винамъ коммиссары прибавили еще одну вину, назвавши даже ее еще большею: «самихъ церквей и духовныхъ своихъ вы не щадите (говорили казакамъ въ универсалѣ коммиссары), дѣлая имъ обиды и несправедливости» [13]). Коммиссары, далѣе, объявили казакамъ, что они посланы къ нимъ сеймомъ, чтобы установить среди нихъ добрый порядокъ и узнать, кто изъ нихъ является причиной своеволія. Въ виду того, что добрыя увѣщанія на нихъ не дѣйствуютъ, коммиссары вынуждены, по ихъ словамъ, поступить съ ними, какъ съ ослушниками королевской воли. Но тѣмъ казакамъ, которые вполнѣ довѣрятся королю и государству, коммиссары обѣщали полную безопасность и сохраненіе всѣхъ ихъ владѣній и правъ. Въ заключеніе универсала коммиссары просили казаковъ не вѣрить тому, будто бы они намѣреваются «наступить на православную вѣру».

Совѣщаніе казаковъ въ Каневѣ ни къ чему не привело, и 12 октября они въ числѣ 3000 ушли изъ Канева къ югу, къ Черкасамъ. Въ догонку за ними Конецпольскій сперва послалъ отрядъ войска подъ начальствомъ Одривольскаго, а затѣмъ и самъ двинулся со всѣмъ войскомъ. 15 октября онъ былъ уже въ Черкасахъ. 17 октября, когда онъ двинулся уже изъ Черкасъ къ югу, къ нему явился казацкій посланецъ съ сообщеніемъ, что гетманъ Жмайло вышелъ уже изъ Запорожья съ артиллеріей. 19 октября казацкіе посланцы просили Конецпольскаго не наступать съ своимъ войскомъ на казаковъ, и подождать прибытія изъ Запорожья ихъ гетмана Жмайла (Дневникъ). О томъ же просили казаки и королевскихъ коммиссаровъ въ своей отвѣтной на ихъ универсалъ грамотѣ (отъ 18 окт.) [14]). Конецпольскій продолжалъ дви-

---

[12]) Тамъ же, 169—171.

[13]) Казакамъ ставились тутъ въ вину обиды отъ нихъ церквамъ и духовнымъ уніатскаго вѣроисповѣданія. Объ этихъ обидахъ, имѣвшихъ мѣсто въ Кіевѣ, рѣчь будетъ ниже.

[14]) Niemcewicz, VI, 171—173.

гаться дальше, и 21 октября сталъ уже подъ Крыловомъ. 23 октября казацкіе послы извѣщали его, что гетманъ ихъ еще не прибылъ. Войско Конецпольскаго, между тѣмъ, настолько приблизилось къ казацкому войску, что изъ польскаго лагеря хорошо уже видны были казацкій обозъ и передовая стража. Тутъ же, наконецъ, 25 октября, казаки извѣстили Конецпольскаго, что Жмайло прибылъ къ войску. Въ тотъ же день онъ и самъ извѣстилъ короннаго гетмана о своемъ прибытіи (Дневникъ).

Между королевскими коммиссарами и представителями запорожскаго казачества начались немедленно (по Дневнику, 26 октября) взаимные переговоры. Запорожскому войску вручена была въ письменномъ видѣ «Декларація воли его королевской милости и рѣчи—посполитой» (датированная 27 окт. 1625 г.) [15]). Декларація начиналась констатированіемъ того факта, что запорожскіе молодцы, хотя большая часть ихъ нешляхетскаго происхожденія, всегда пользовались за свои боевыя заслуги государству личною свободою и правомъ владѣнія земельною собственностью. Весь міръ (продолжала Декларація) съ удивленіемъ смотрѣлъ на то, какъ долго имъ послабляли, какъ часто имъ прощали то, за то законъ покаралъ бы и людей самаго высокаго званія и самаго древняго происхожденія. Посланныя къ нимъ коммиссіи обходились безъ всякой суровости, безъ пролитія крови. Ихъ непослушаніе онѣ старались искоренить не жестокостью, а скорѣе своимъ нравственнымъ авторитетомъ и мѣрами убѣжденія. Этого рода средствами хотѣли бы и королевскіе коммиссары 1625 года привести запорожское казачество въ надлежащій порядокъ. Вслѣдъ затѣмъ коммиссары въ Деклараціи перечисляли преступныя дѣянія запорожскихъ казаковъ, совершенныя ими въ послѣдніе годы, и указывали тѣ способы, которыми они могутъ возвратить себѣ королевскую милость (6 пунктовъ дѣяній и 13 пунктовъ способовъ).

Предложенные казакамъ коммисарами способы возвращенія ими себѣ королевской милости, или—иначе говоря—предъяв-

---

[15]) Декларація вручена была имъ двумя коммиссарами—Кіев. подкоморіемъ Стефаномъ Немиричемъ и кіев. чашникомъ Филономъ Стрибломъ и двумя королевскими ротмистрами Косаковскимъ и Анибаломъ. Оба эти коммиссара были православнаго вѣроисповѣданія: ихъ подписи находятся подъ актомъ избранія кіево-печер. архим. Захаріи Копыстенскаго (С. Т. Голубевъ, П. Могила, I, прил., 271).

ленныя коммиссарами требованія показались казакамъ «тяжкими». Два дня (27 и 28 окт.) были они предметомъ обсужденія казацкой рады. Вечеромъ 28 октября 13 старшихъ казаковъ явились къ Конецпольскому съ заявленіемъ, что казаки ни одного пункта предложенныхъ имъ условій не въ силахъ выполнить (Дневникъ). Королевскимъ коммиссарамъ, при этомъ, врученъ былъ письменный «Отвѣтъ» на ихъ декларацію (датированный 28 октября). Въ этомъ «Отвѣтѣ» казаки представили свои объясненія относительно поставленныхъ имъ въ вину коммиссарами преступныхъ дѣяній и высказали свое сужденіе о тѣхъ способахъ возвращенія ими себѣ королевской милости, которые указаны были коммиссарами въ Деклараціи, присоединивши сюда и свои пожеланія относительно будущаго правового и фактическаго положенія казачества (21 пунктъ тѣхъ и другихъ) [16]).

Переговоры коммиссаровъ съ казаками, укоры однихъ и оправданія другихъ, представляютъ важный матеріалъ для характеристики, какъ внѣшнихъ сношеній, такъ и внутренняго положенія запорожскаго казачества въ интересующій насъ историческій моментъ. Въ числѣ другихъ сторонъ внутренней жизни его въ «Деклараціи» и «Отвѣтѣ» на нее отведено значительное мѣсто религіозно-церковной сторонѣ, отношеніямъ казаковъ къ дѣламъ православной церкви. Этимъ послѣднимъ въ «Деклараціи» изъ шести пунктовъ преступныхъ дѣянія казачества отведено три пункта... Въ видахъ болѣе яснаго представленія дѣла, обвиненія и требованія коммиссаровъ и оправданія и просьбы казацкихъ представителей мы изложимъ параллельно по каждому пункту разногласія между ними (тѣмъ болѣе, что въ «Деклараціи» и «Отвѣтѣ» на нее они разбиты по пунктамъ не съ должной систематической строгостью).

1) Въ вину запорожскому казачеству, прежде всего, поставленъ былъ частый выходъ казаковъ въ море, навлекшій на Польшу турецкую войну, и явно обнаруженное ими черезъ это неповиновеніе государству, особенно въ ту пору, когда коронный конюшій (кн. Хр. Збаражскій) хлопоталъ въ

---

[16]) Декларація и отвѣтъ на нее напечатаны Нѣмцевичемъ (VI, 177—198) и Малиновскимъ и Пржездзецкимъ (Źródla do dziejow Polskich, II, 166—180). Они уже находятся въ рукописи Имп. Публ. Библ., Пол. F. IV № 241, стр. 613 — 622, а также въ рукописяхъ того же отдѣла той же Библіотеки №№ 29, 76, 96 и 175.

Константинополѣ о заключеніи мирнаго договора [17]). Коммиссары требовали выдачи всѣхъ казацкихъ предводителей въ морскихъ походахъ послѣ Хотинской войны и посольства короннаго конюшаго, а также виновниковъ Кіевскихъ, Богуславскихъ и Корсунскихъ убійствъ [18]) и многихъ другихъ наѣздовъ на шляхетскіе дома. Ничего подобнаго казаки впредь не должны были допускать, и виновныхъ изъ своей среды сами должны были карать. Коммиссары требовали, чтобы ни одинъ казакъ, ни по Днѣпру, ни по Дону, не выходилъ въ море, и чтобы казацкія лодки были сожжены въ присутствіи тѣхъ, кого пришлютъ для этого коммиссары... Казацкіе представители указывали коммиссарамъ на то, что тѣ казаки, которые выходили въ море во время нахожденія короннаго конюшаго въ Константинополѣ, выданы были кіевскому городскому уряду (это хорошо извѣстно кіев. подвоеводѣ) и для наказанія ихъ отосланы были на сеймъ. Послѣдующіе выходы казаковъ въ Черное море представители ихъ оправдывали тѣмъ, что обѣщанное имъ на предыдущихъ коммиссіяхъ государственное жалованье за службу имъ не выдавалось: они поэтому сами должны были промышлять о себѣ. Если казаки будутъ получать ежегодно обѣщанное имъ жалованье, и притомъ въ увеличенномъ согласно съ потребностями ихъ размѣрѣ, они прекратятъ свои выходы въ море по Днѣпру. Они готовы сжечь и свои лодки въ присутствіи назначенныхъ коммиссарами лицъ, если имъ дано будетъ за нихъ справедливое вознагражденіе. Относительно виновниковъ Корсунскихъ и Богуславскихъ происшествій, гдѣ дѣло шло объ отомщеніи за христіанскую, жестоко пролитую, кровь, они утверждали, что за этотъ свой поступокъ они уже понесли наказаніе. Наконецъ, оказавшіеся виновными въ наѣздахъ на шляхетскіе дома, въ числѣ нѣсколькихъ человѣкъ въ нынѣшнемъ году казнены, а болѣе десятка другихъ выдано для наказанія ихъ правительственнымъ властямъ (инстигаторамъ).

2) Запорожскому казачеству поставлены въ вину разныя его сношенія съ Москвой (съ которой у Польши нѣтъ прочнаго мира, а только кратковременное перемиріе), и притомъ

---

[17]) Кор. конюшій кн. Хр. Збаражскій отправлялъ свое посольство въ Константинополѣ въ послѣдніе мѣсяцы 1622 года.

[18]) Объ этихъ убійствахъ историческіе памятники не даютъ никакихъ свѣдѣній.

съ признаніемъ за ея государемъ царскаго титула [19]). Въ вину запорожскому войску поставлено также заключеніе имъ, совершенно безъ вѣдома государства, лиги и мира съ Шагинъ-гиреемъ (братомъ Крымскаго хана Магометъ-гирея), которому въ помощь оно посылало своихъ людей [20]). Коммиссáры требовали представить имъ тѣхъ казаковъ, которые ѣздили въ посольствахъ въ Москву, чтобы они подъ присягой показали, съ какою цѣлью они ѣздили туда, и передали имъ (коммиссарамъ) тѣ грамоты, которыя они получили отъ московскаго государя. На будущее время казаки не должны заключать договоровъ съ иностранными государями, посылать посольства къ нимъ, поступать къ нимъ на службу, принимать у себя пословъ отъ нихъ. Въ противномъ случаѣ они будутъ считаться не вѣрными подданными, а врагами государства, и къ нимъ не станутъ посылать коммиссій, а сурово ихъ покараютъ безъ предварительныхъ съ ними сношеній. Относительно посольствъ въ Москву казаки объясняли, что дѣлалось это не съ цѣлью заключенія какого-либо мирнаго договора, а въ видахъ соблюденія старыхъ обычаевъ, для того, чтобы московскій государь не пересталъ высылать имъ казны. Съ давнихъ вѣковъ установился обычай у московскихъ государей присылать подарки запорожскому войску. Казаки не хотѣли терять того, что имъ слѣдовало по наслѣдству отъ предковъ. Они дѣйствительно, посылали посольства въ Москву съ напоминаніемъ, но у нихъ и мысли не было о томъ, что это оскорбительно для короля и вредно для польскаго государства. Договоръ же съ Шагинъ-гиреемъ, по объясненію казаковъ, заключенъ при слѣдующихъ обстоятельствахъ. Казаковъ, ушедшихъ изъ дому за добычей, во время столкновенія ихъ съ Калгою Шагинъ-гиреемъ, морскія волны прибили къ берегамъ Крыма. Шагинъ-гирей этихъ несчастныхъ, бѣдныхъ людей

---

[19]) Въ началѣ 1620 года отправлено было въ Москву гетманомъ Сагайдачнымъ посольство во главѣ съ Петромъ Одинцомъ (см. третій выпускъ нашей „Сеймовой борьбы съ церк. уніей“, 25—26). Въ началѣ 1625 года было въ Москвѣ казацкое посольство во главѣ съ Ив. Вас. Гирей. Оно выѣхало изъ Запарожья 2 янв. 1625 г. Послано оно было въ Москву запорож. гетманомъ Калинникомъ Андреевымъ (Кулишъ, Матеріалы, I, 157—158).

[20]) О сношеніяхъ (въ 1624 году и началѣ 1625 г.) запорожскихъ казаковъ съ Шагинъ-гиреемъ и объ отношеніяхъ къ нимъ польскаго правительства см. въ четвертомъ выпускѣ нашей „Сеймовой борьбы“, 139—141.

привлекъ на свою службу, а затѣмъ въ благодарность имъ за ихъ доблестныя услуги ему, отослалъ въ Запорожье вмѣстѣ съ тѣми христіанами, которыхъ они отбили у турокъ, показывавши этимъ свою пріязнь къ польскому государству. Въ виду, очевидно, оказанныхъ ему казаками услугъ, онъ затѣмъ и прислалъ въ Запорожье особыхъ посланцевъ съ просьбой къ казакамъ не дѣлать впредь никакихъ набѣговъ на Крымъ. Запорожцы сначала не рѣшались этого обѣщать безъ позволенія короля. Но когда Шагинъ-гирей обязался отъ лица всей орды присягнуть на сохраненіе мира съ Польшей, имъ показалось умѣстнымъ немедленно утвердить этотъ миръ присягами.

3) Запорожскіе казаки (по обвиненію коммиссаровъ) принимаютъ къ себѣ разныхъ духовныхъ лицъ (какъ былъ у нихъ тотъ, что называлъ себя іерусалимскимъ патріархомъ), а также разныхъ обманщиковъ, которые называютъ себя разными, и турецкими, и московскими царками и молдавскими господариками, и тайно пропускаютъ за границу, не имѣя на то никакого права, этихъ невѣдомыхъ имъ людей, вредныхъ, можетъ быть, для государства [21]). Коммиссары спрашивали ка-

---

[21]) Въ послѣдніе уже два мѣсяца 1624 года проживалъ въ Запорожьѣ претендентъ на турецкій престолъ Ахія (въ крещеніи Александръ Оттоманъ), явившійся въ Польшу вмѣстѣ съ вернувшимися въ нее изъ средней Европы лисовчиками. Онъ выдавалъ себя за сына турец. султана Магомета III.

Вмѣстѣ съ упомянутымъ въ прим. 19 казацкимъ посольствомъ прибыли въ Путивль посланцы этого Ахіи съ грамотой его къ Москов. царю. Митр. Іовъ Борецкій при особомъ письмѣ (отъ 24 янв. 1625 г. изъ Терехтемирова) переслалъ Михаилу Ѳеодоровичу особую (въ переводѣ) записку о его происхожденіи. Посланцы Ахіи допрошены были въ Москвѣ 21 марта 1625 г. Самъ Ахія продолжалъ оставаться у запорожцевъ, ведя съ ними переговоры о возвращеніи ему при ихъ помощи турецкаго престола. Извѣстіе о движеніи Конецпольскаго противъ казаковъ побудило Ахію оставить (1 сент.) Запорожье. 17 сент. онъ былъ уже въ Кіевѣ, гдѣ митр. Іовъ укрылъ его въ Михайлов. монастырѣ подъ видомъ монаха. По распоряженію Конецпольскаго, Ахію всюду розыскивали. Митр. Іовъ тайно (подъ видомъ купца) отправилъ его 27 ноября въ Путивль вмѣстѣ съ свящ. Филиппомъ. Въ Путивль они пріѣхали 2 декабря. По распоряженію изъ Москвы, ихъ препроводили въ Мценскъ. Здѣсь (съ января 1626 г.) подвергли ихъ обоихъ тщательному допросу. Допросъ этотъ, продолжавшійся почти весь февраль, возбудилъ у Москов. правительства подозрѣнія въ справедливости показаній Ахіи. Ахію одарили подарками, но вскорѣ же выпроводили въ Зап. Европу черезъ Архангельскъ (у Кулиша, Матеріалы, I, 142—283, напечатанъ длинный рядъ документовъ, относящихся къ дѣлу Ахіи).

заковъ, куда они дѣли Царика Ахію. Казаки, по мнѣнію коммиссаровъ, или не должны были его принимать къ себѣ, или, если они его уже приняли, должны были удержать его у себя... Казаки отвѣчали коммиссарамъ, что они не знаютъ ни того, откуда царикъ Ахія пришелъ къ нимъ, ни того, куда онъ отъ нихъ ушелъ. Казаки вообще не признавали себя отвѣтственными за пріемъ въ Запорожье турецкихъ и московскихъ цариковъ и молдавскихъ господариковъ и за пропускъ ихъ и другихъ невѣдомыхъ людей за границу, такъ какъ съ древнихъ временъ всякимъ людямъ съ разными титулами въ Запорожьѣ свободенъ, и пріѣздъ, и отъѣздъ.

4) Запорожскимъ казакамъ поставлено въ вину и то, что вопреки королевской волѣ и принадлежащему королю праву подаванья, они сажаютъ на каѳедры иныхъ митрополита и владыкъ при жизни тѣхъ, которые давно по праву ихъ занимаютъ [22]). Король такъ не поступаетъ (писали коммиссары): недавно по смерти архимандрита кіево-печерскаго монастыря онъ благоволилъ назначить на его мѣсто другого архимандрита изъ среды братіи того же монастыря [23]). По поводу этого обвиненія казаки только замѣтили, что о святѣйшемъ патріархѣ и иныхъ духовныхъ его королевская милость давно все дѣло изволитъ знать, что они (казаки) и ихъ духовные вполнѣ въ этомъ дѣлѣ оправдались передъ его королевскою милостью.

5) Въ вину запорожскимъ казакамъ поставлено оскорбленіе ими королевскаго величества и государства въ лицѣ кіевскаго воеводы и иныхъ украинскихъ старостъ, обнаружившееся въ слѣдующемъ недавно случившемся въ Кіевѣ происшествіи [24]). Часто и передъ этимъ совершая подобное, они въ недавнее время наѣхали на королевскій городъ Кіевъ, безъ

---

[22]) Обвиненіе Запорожскихъ казаковъ въ соучастіи въ возстановленіи патр. Ѳеофаномъ высшей зап.-русской православной іерархіи изложено въ „Деклараціи“, и коротко, и неопредѣлительно. То же нужно сказать и о данномъ казаками по этому обвинительному пункту объясненіи... Очевидно, всему этому довольно давнему уже дѣлу въ 1625 году большого значенія не придавалось.

[23]) Тутъ идетъ рѣчь о кіево-печерскомъ архимандритѣ Захаріи Копыстенскомъ (Сеймовая борьба, IV, 144, 173).

[24]) Объ убіеніи казаками въ Кіевѣ въ январѣ 1625 года войта ходыки и священника Юзефовича см. „Сеймов. борьбу“, IV, 145—150. Кіевскимъ воеводой тогда былъ одинъ изъ коммиссаровъ Ѳома Замайскій, подвоеводой—Ѳеодоръ Елецъ (тоже коммиссаръ, правосл. вѣроисповѣданія), намѣстникомъ подвоеводы—Александръ Солтанъ.

вины и жестоко умертвили войта, добраго человѣка, и попа своей вѣры, иныхъ посадили въ заключеніе и отдали на поруки, имущество ихъ разграбили, вражески напали на Кіевскій рим.-католическій монастырь, избили въ немъ священника, отнявши землю (у монастыря), устроили на ней хуторъ, оскорбили намѣстника подвоеводы и ему самому дѣлали угрозы... Относительно кіевскаго происшествія казаки дали слѣд. объясненіе. Видя, что въ великомъ княжествѣ Литовскомъ, въ Бѣлоруссіи, на Волыни и Подгорьѣ дѣлаются притѣсненія Божіимъ церквамъ стародавней греческой религіи, что православному духовенству не позволяютъ въ нихъ свободно совершать богослуженіе, что, сгоняя его съ приходовъ, отдаютъ ихъ уніатамъ, вслѣдствіе чего православнымъ христіанамъ тамъ творится великое насиліе совѣсти; предупреждая, чтобы то же самое не сталось и съ ними самими (казаками), видя, что по почину того попа поименованный войтъ осмѣлился не только запечатывать церкви въ Кіевѣ, отнимать у приходовъ издавна принадлежащіе имъ доходы, но и поносить православнаго кіевскаго митрополита и ихъ самихъ (казаковъ) язвительными, вредящими ихъ доброй славѣ, словами: могли ли они, казаки, сдержаться, когда и человѣкъ самаго низкаго званія не можетъ сдержаться, когда дѣло идетъ о его совѣсти и доброй славѣ? Отвѣтить на этотъ вопросъ казаки предоставляли мудрому разуму самихъ г.г. коммиссаровъ. Относительно нападенія на монастырь, убійства монаха и оскорбленія намѣстника кіевскаго подвоеводы казаки заявляли, что объ этомъ въ войскѣ запорожскомъ не было слышно вплоть до сего дня. Несомнѣнно, что виновные въ такомъ своеволіи, если бы они были, понесли бы заслуженное наказаніе. Что же касается грунта, отнятаго у монастыря, то онъ издавна не монастырю принадлежалъ, а церкви св. Василія, о чемъ кіевскіе обыватели могутъ дать коммиссарамъ достаточныя свѣдѣнія, когда это окажется нужнымъ.

6) Наконецъ, запорожскому казачеству поставлены были въ вину разныя внутреннія проявленія его своеволія. Казаки, по словамъ коммиссаровъ, вышедшіе изъ среды подданныхъ шляхты и державцевъ, опираясь на силу запорожскаго войска, наѣзжаютъ на ихъ имѣнія, угрожаютъ ихъ жизни, безчестятъ ихъ, присваиваютъ себѣ, какія захотятъ, земли, отнимаютъ доходы. Въ виду подобнаго рода жалобъ королевскихъ старостъ, коммиссары требовали, чтобы казаки возвратили закон-

нымъ владѣльцамъ всѣ захваченныя ими земли, на владѣніе которыми не имѣется у нихъ разрѣшенія отъ прежнихъ старостъ, и чтобы на будущеее время они не смѣли этого. дѣлать, а также чтобы они, проживая въ королевскихъ имѣніяхъ, никоимъ образомъ не вмѣшивались въ управленіе и судъ старостъ. Если бы кто-либо изъ людей духовнаго и свѣтскаго, шляхетскаго, сословія принесъ жалобу на совершенныя казаками обиды, насилія, злодѣйства, убійства, виновные въ нихъ немедленно должны подвергнуться справедливой и дѣйствительной отвѣтственности. Въ виду жалобъ людей разныхъ сословій на запорожское войско по дѣлу о судѣ, на будущее время въ этомъ дѣлѣ долженъ соблюдаться такой порядокъ: если подданный королевскій или шляхетскій принесетъ жалобу на казака, судить его будетъ сотникъ въ присутствіи подстаросты; если казакъ пожалуется на королевскаго подданнаго, судить будетъ самъ подстароста.

Коммиссары, далѣе, обращали вниманіе запорожскихъ казаковъ на то, что количество ихъ все увеличивается и увеличивается, по той причинѣ, что къ нимъ бѣгутъ своевольные подданные отъ своихъ пановъ, ремесленники отъ ремесла. Эти бѣглецы и древнюю славу запорожскаго войска мараютъ, и прежнія заслуги его передъ государствомъ заглушаютъ, и являются причиной всѣхъ злодѣйствъ и всякаго своеволія. Коммиссары предъявили требованіе запорожскимъ казакамъ, чтобы число ихъ было значительно уменьшено [25]) согласно съ давней волей и опредѣленіемъ государства, и чтобы въ ихъ составъ впредь никто болѣе не вписывался, и чтобы они, безъ воли короля и гетмановъ, никому не дозволяли звать въ казаки охочихъ людей. Для тѣхъ казаковъ, которые останутся у государства на службѣ, ежегодно будетъ доставляться въ установленномъ подъ Хотиномъ размѣрѣ жалованіе, но подъ тѣмъ условіемъ, что они будутъ находиться въ послушаніи и добромъ порядкѣ, будутъ вѣрно служить на Украинѣ противъ всякаго непріятеля государства, препятствовать, какъ могутъ, его переправамъ, посылать коронному гетману нужныя о немъ извѣстія съ Днѣпра и держаться всегда на Запорожьи. Желательное государству количество казаковъ будетъ пользоваться давними своими правами, вольностями и привиллегіями, а

---

[25]) Именно до 4,000 человѣкъ (Niemcewicz, VI, 165).

также своей юрисдикціей въ королевскихъ городахъ (шляхетскія и духовныя имѣнія сюда не относятся). Имена всѣхъ этихъ казаковъ и дома ихъ во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ они живутъ, должны быть внесены въ одинъ реэстръ. Этотъ реэстръ долженъ быть подписанъ рукою ихъ старшаго и отосланъ въ королевское казнохранилище. Списки съ него будутъ разосланы во всѣ украинскіе гроды и ко всѣмъ старостамъ для внесенія ихъ въ инвентари... Въ виду важности для каждаго управленія высшей власти, коммиссары требовали, чтобы казаки приняли и слушались того старшаго, котораго изъ среды ихъ же самихъ по уполномоченіи отъ короля назначать для нихъ сами коммисссары. На будущее время у нихъ должны быть только тѣ старшіе, которыхъ назначитъ имъ коронный гетманъ по королевской волѣ. Въ случаѣ недовольства своимъ старшимъ, могутъ просить короля о назначеніи другого (тоже и въ случаѣ смерти старшаго)... Казацкіе эсаулы и полковники должны принести присягу вѣрности королю и государству по особой составленной для этого формѣ. Нѣсколько старшихъ казаковъ, выбранныхъ для этого остальными казаками, должны были принести эту же присягу отъ имени всего войска запорожскаго. Старшимъ казацкимъ обѣщано особое жалованье, соотвѣтственно ихъ должностямъ... На Низу должна находиться стража изъ казаковъ опредѣленныхъ размѣровъ. Въ ея распоряженіи должно быть извѣстное количество судовъ, на которыхъ доставлялся бы нужный для нея провіантъ. Остальные казаки должны, когда это потребуется, собраться внѣ волостей и по приказу коронныхъ гетмановъ идти на службу государству, къ кварцяному войску или куда окажется нужно.

Казаки, отвѣчая коммиссарамъ, соглашались подвергнуть законной отвѣтственности тѣхъ изъ нихъ, которые окажутся виновными въ наѣздахъ на имѣнія шляхтичей и въ присвоеніи себѣ ихъ земель. Законной отвѣтственности также будутъ подвергнуты всѣ тѣ, кто окажется виновнымъ въ вытѣсненіи подданныхъ украинскихъ державцевъ съ ихъ земель и присвоеніи этихъ земель себѣ (хотя такіе случаи казакамъ и неизвѣстны). Вообще казаки выражали готовность (какъ и прежде всегда это дѣлали) оказать справедливость людямъ всякаго званія въ случаѣ справедливыхъ ихъ жалобъ на казаковъ. Равнымъ образомъ они соглашались на то, чтобы и на будущее время, какъ то было до сихъ поръ, въ спорахъ

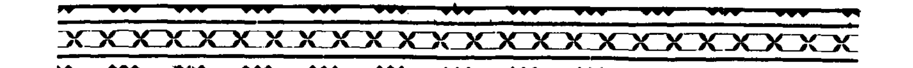
мѣщанъ съ казаками судили ихъ казацкіе старшіе вмѣстѣ съ подстаростами, или урядниками коронными.

Относительно потребованной коммиссарами выписки изъ состава запорожскаго войска значительнаго числа людей казаки объяснили, что они не столько сами привлекли къ себѣ подданныхъ государства, духовенства и шляхты, сколько имъ помогли въ этомъ коронные урядники, взявши съ нихъ за то подарки. Тѣмъ не менѣе, желая исполнить волю и приказъ короля, казаки обѣщали удалить изъ своей среды людей имъ ненужныхъ и неспособныхъ къ войнѣ... Относительно назначенія старшаго королемъ или коронными гетманами казаки обращали вниманіе коммиссаровъ на то, что каждый человѣкъ подверженъ всякимъ случайностямъ, въ томъ числѣ и случайности смерти, особенно въ военное время. Въ случаѣ смерти казацкаго старшаго, пока получили бы казаки новаго старшаго отъ короля или отъ гетмана, могли бы возникнуть въ запорожскомъ войскѣ великія нестроенія и смуты. По этимъ причинамъ казаки желали остаться при стародавнемъ своемъ обычаѣ избранія старшаго ими самими... Относительно потребованной коммиссарами присяги казаки заявляли, что они всѣ давнымъ давно присягнули на вѣрность королю, и, пока живы, обѣщаютъ пребыть въ неизмѣнномъ вѣрноподданствѣ ему и его преемникамъ... Казаки затруднялись сказать коммиссарамъ, какой отрядъ войска слѣдуетъ держать на Низу. Малый отрядъ не выдержитъ натиска непріятеля. Большой отрядъ не удержится оттого, чтобы не напасть на непріятеля изъ-за одного провіанта, если не будетъ вполнѣ обезпеченъ имъ, а также одеждой и жалованіемъ *).

П. Жуковичъ.

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.



Центры раскола въ первой четверти XVIII вѣка *).

2. Керженецъ, пріобрѣтшій въ XVII вѣкѣ первенствующее въ расколѣ значеніе и славившійся тогда, какъ «мѣсто правленія» [114]), въ первой четверти XVIII вѣка постепенно теряетъ свою силу. Сначала его колеблютъ внутренніе споры и раздѣленія среди здѣшнихъ насельниковъ, а потомъ, благодаря дѣятельности епископа Питирима, Керженецъ потерпѣлъ крушеніе и съ внѣшней стороны. Многіе насельники Керженца, опасаясь за свое существованіе, теперь бѣжали на жительство въ другія мѣста; старые представители раскола здѣсь вымерли; и слава Керженца значительно понизилась.

Число раскольниковъ на Керженцѣ считалось тысячами. Въ 1718 году въ донесеніи епископа Питирима императору Петру I было сказано, что только «въ Балахонскомъ и Юрьевскомъ—Повольскомъ уѣздахъ раскольщиковъ, старцевъ, старицъ и бѣльцовъ, кромѣ крестьянскихъ дворовъ, тысячъ девять человѣкъ, а съ крестьянами тысячъ больше 20 человѣкъ» [115]).

---

*) Окончаніе. См. мартъ.

[114]) Внутренніе вопросы въ расколѣ въ XVII вѣкѣ, стр. XXVIII. Подъ именемъ Керженца разумѣется мѣстность въ Нижегородской области, близь рѣчки этого имени, преимущественно по лѣвую сторону Волги. О мѣстѣ нахожденія раскольниковъ памятники того времени выражаются такъ: „въ лѣсахъ, противъ Нижняго Новгорода, въ луговой странѣ". Лѣсныя пространства еще и нынѣ простираются здѣсь верстъ на 150 въ длину и верстъ на 100 въ ширину. Здѣсь и теперь есть мѣста, куда черезъ болота и трясины никто никогда не пробирался. Въ XVIII же вѣкѣ вся Нижегородская губернія была покрыта глухими, никѣмъ не посѣщаемыми лѣсами. Таковы были лѣса: салавирскіе, поломскіе, дорогущинскіе, ветлужскіе, гнилицкіе и другіе (Отеч. Записки 1884, № 3, стр. 101—102).

[115]) Странникъ 1881, кн. 4, стр. 658. Всего „раскольниковъ, по словамъ Питирима, во всѣхъ градѣхъ зѣло много, всѣхъ тысящъ 200 больше будетъ".

Въ табели о раскольникахъ Нижегородскаго вице-губернатора Ржевскаго за 1718—1719 годы число раскольниковъ въ Нижегородской губерніи означено цифрою 37.771 душа обоего пола [116]). А по вѣдомости Питирима за 1718—1724 годы въ двѣнадцати участкахъ, находившихся подъ духовнымъ управленіемъ Питирима, въ Нижнемъ, Балахнѣ, Юрьевцѣ, Городцѣ, Чернораменскихъ лѣсахъ, Арзамасѣ, Алатырѣ, Курмышѣ, Гороховцѣ, Вязникахъ, Ярополчѣ, Ветлугѣ, — всѣхъ раскольниковъ, окладныхъ и неокладныхъ, значилось 122.258, именно: 61.014 человѣкъ мужскаго пола и 61.244 женскаго пола [117]). Вообще памятники того времени свидѣтельствуютъ, что въ Юрьевецкомъ и Балахонскомъ уѣздахъ, по рѣчкамъ Керженецъ и Бѣлбашъ, жило «множество раскольниковъ, мужескаго и женскаго пола, монаховъ, монахинь и бѣльцовъ» [118]). Въ одной извѣстной Городецкой волости въ 1724 году показано раскольниковъ 16.312 человѣкъ [119]). Очень много раскольниковъ жило и по рѣкѣ Ветлугѣ [120]). Памятники раздѣляютъ всѣхъ раскольниковъ на три разряда: во-первыхъ — «градскихъ обывателей», затѣмъ—«поселянъ», сельскихъ и деревенскихъ, и наконецъ—«лѣсныхъ келейныхъ жителей, старцовъ и старицъ, и бѣльцовъ обоего пола» [121]). Бѣльцы жили въ городахъ, се-

---

[116]) Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 97. По свидѣтельству Питирима, поданному въ Св. Синодъ 24 января 1722 года, значится въ Нижегородской епархіи „по сей настоящій 1722 годъ" раскольниковъ 86000 (Собр. пост. в. п. и. II, стр. 53 ср. Опис. док. и дѣл. Синода, т. II, ч. 1, стр. 183).

[117]) Опис. док. и дѣл. Синода VI, стр. 125 ср. приложенія III, стр. XVII—XXII.

[118]) Сказаніе о обращ. раск. заволжскихъ 1700—5 годовъ. М. 1875, стр. 12. Подобнымъ образомъ говорится въ „Сказаніи о миссіонерскихъ трудахъ Питирима": „Въ онѣхъ Бѣлбашскихъ и Керженскихъ лѣсахъ раскольщики... многими и великими келіями, чернцами и черницами, заселились, и бѣльцами, обоего пола людьми, и ученіемъ ихъ отъ многихъ странъ много людей привлечено, и за множество въ тѣхъ лѣсныхъ мѣстахъ многими деревнями разселились, и разныхъ толковъ, то есть: поповщина и безпоповщина". (М. 1889, стр. 17).

[119]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 127; ср. 259; ср. Опис. док. и дѣл. Синода, VIII, стр. 639; ср. Опис. док. и дѣл. Синода, II, ч. 1, стр. 499.

[120]) Нижегородскій вице-губернаторъ въ доношеніи Синоду 1724 года показалъ, что „въ Ветлужской волости раскольниковъ многое число (Опис. док. и дѣл. Синода, VIII, стр, 639; ср. Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 127. 259). Около 1713 года на Керженецъ пріѣзжали „гости, раскольники, изъ Ветлужскаго лѣса, отъ старицы Домны—казанки" (*Есиповъ*—Раск дѣл. XVIII вѣка, т. 1, стр. 566).

[121]) Сказаніе о миссіонерскихъ трудахъ Питирима, стр. 5.

лахъ, и селились особыми «починками»; чернечествующіе — «скитами» и отдѣльными «келіями». «Кійждо скитъ звашеся имены своихъ начальниковъ»[122]). По своимъ религіознымъ убѣжденіямъ раскольники раздѣлялись на поповцевъ и безпоповцевъ. Поповщина представляла громаднѣйшее большинство. Въ разсматриваемый нами періодъ керженская поповщина распалась на три отдѣльныхъ «толка»: онуфріевщину, софонтіевщину и діаконовщину. Первоначально поповщина не представляла подобнаго раздѣленія. Но особенную силу и власть случайно получилъ одинъ «скитъ», во главѣ котораго стоялъ упорный старецъ Онуфрій. По заведенному обычаю, милостыня въ скиты, какая обычно присылалась на Керженецъ изъ тѣхъ или другихъ мѣстъ, была направляема прежде всего къ Онуфрію, и уже отъ него зависѣло, кому и сколько выдѣлить изъ нея. По этой причинѣ Онуфрій «у тѣхъ отцовъ, аще и не первый, но силенъ бысть и обладателенъ, и всѣмъ страшенъ», говоритъ о немъ современникъ[123]). Случайно въ руки Онуфрія попали догматическія посланія протопопа Аввакума, съ неправильными сужденіями по разнымъ догматическимъ вопросамъ. И вотъ, когда другіе требовали «отмѣны» и уничтоженія этихъ посланій, Онуфрій выступилъ на защиту ихъ. Протестовавшіе объединялись подъ главенствомъ священноинока Софонія соловецкаго, который былъ принятъ въ расколъ еще знаменитымъ Діонисіемъ шуйскимъ. Поэтому керженская поповщина раскололась на два «толка»: онуфріевщину и софонтьевщину. Но въ числѣ противниковъ Онуфрія былъ между прочимъ московскій житель Тимоѳей Матвѣевъ Лысенинъ, теперь переѣхавшій на жительство въ село Городецъ. Этотъ Лысенинъ высказалъ несогласныя съ общимъ ученіемъ раскола воззрѣнія на форму креста Христова. Такъ какъ у Лысенина нашлись возражатели и нашлись единомышленники, то началась новая борьба, почти одновременно съ первой. Возражателями явились онуфріевцы и софонтіевцы, а единомышленникомъ—діаконъ Александръ, перешедшій въ расколъ въ келіяхъ попа Лаврентія. Александръ ввелъ еще не тотъ способъ кажденія, какой практиковался въ расколѣ. По смерти Лаврентія діаконъ Александръ сталъ во главѣ его скита, и всѣ единомышленники Лысенина и Александра получили названіе «діа-

[122]) Сказаніе о обращ. раск. заволжскихъ, стр. 13.
[123]) Мат. для ист. раск. VIII, стр. 246.

коновцевъ», отдѣлившись отъ остальныхъ раскольниковъ въ особый «толкъ» [124]).

Кромѣ «лѣсныхъ» келій и скитовъ, поповцы жили въ починкахъ: Ларіоново [125]), Семеново [126]), Өеодосіево [127]), Ростовцево [128]), — въ селахъ: Городецъ [129]), Ковергино [130]), Ильинское, Хохломы [131]), Пафнутьево, Дрюково, Городинки, Шадрино, Чистое Поле, Кресты [132]), — въ деревняхъ: Ключи [133]), Пискомъ, Саново [134]), Елохово, Плесово, Давидово, Сельское, Соколово, Иваново, Татарка, Осинки [135]), Пестово [136]). Въ данныхъ селеніяхъ встрѣчались, конечно, и безпоповцы [137]). Но въ «Объявленіи» Питирима спеціально

[124]) Въ „Объявленіи" Питирима 1719 года значится три „толка" поповщины: софонтіевъ, онуфріевъ и діаконовъ (Древ. Росс. Вивліоөика. изд. 2, т. XV, стр. 433—435).

[125]) Мат. для ист. раск. VIII, стр. 339.

[126]) Показаніе 1723 года крестьянина Ивана Матвѣева (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 162).

[127]) Показаніе 1719 года жены попа Ивана (*Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, I, стр. 195).

[128]) „Роспись" 1719 года (*Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 2, приложенія, стр. 204).

[129]) „Сказаніе" 1710 года (Мат. для ист. раск. VIII, 303. 338) и показанія 1719 года (*Есиповъ*.—Раск. дѣла XVIII вѣка, т. I, стр. 616).

[130]) „Сказаніе" о миссіонер. трудахъ Питирима, стр. 25. 65.

[131]) Тамъ же, стр. 65.

[132]) Тамъ же, стр. 66—67. Составитель говоритъ: „При всѣхъ сихъ селахъ приходы раскола были полны, да и нынѣ раскольниковъ въ нихъ много".

[133]) Въ показаніи 1723 года крестьянина Гавріила Иванова (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 161) Ключи названы „починкомъ", но въ „Росписи" Ржевскаго 1719 года и въ „Объявленіи" Питирима того же 1719 года Ключи значатся „деревнею" (*Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, т, 2. приложенія, стр. 203.—Древ. Росс. Вивліоөика, т. 15, стр. 436. М. 1790).

[134]) На собраніи противъ Онуфрія 1708 года было „пять человѣкъ съ Пискома" (Мат. для ист. раск. VIII, стр. 305). Въ „Сказаніи вкратцѣ" говорится, что постановленіе объ отложеніи писемъ Аввакума „написа тогда отцы Сановскіе" и „положено бысть то писаніе у Сановскихъ отцовъ" (Тамъ же, стр. 345).

[135]) Въ „Сказаніи" о миссіонерскихъ трудахъ Питирима говорится, что Питиримъ „едва не всѣхъ въ расколѣ бывшихъ къ святой церкви обрати: елоховскихъ, плесовскихъ, Сельскаго Іосифа Іустинова, и Давидовскаго Тимоөея Стефанова". Потомъ называются деревни: Соколово, Иваново, Татарка (стр. 29).

[136]) Показаніе 1723 года крестьянина Максима Емельянова (Собр. пост. в. п. и. IV, 161).

[137]) Напримѣръ. въ „Объявленіи" Питирима 1719 года названы „безпоповцы" деревни Ключи (стр. 436), селъ: Кресты, Дрюково, Семеновское (стр. 437—438).

перечисляются безпоповцы еще въ слѣдующихъ «деревняхъ»: Песочная, Крутца, Еремино, Яблонное, Большая Дубрава, Клопиха, Поляны, Рожино, Елфимово, Кондратьево или Васильево тожъ, Труново, Зиновьево, Мамакино, Армано, Калугино, Язвицы, Молостово, Лазаревка [138]). Кромѣ того, въ «Росписи» Ржевскаго названы еще слѣдующія деревни, изъ которыхъ раскольники,—конечно, поповцы и безпоповцы, —подлежали высылкѣ: Плюхино, Дѣяново, Кириллово, Бѣлосовка, Дерябино, Красноярье, Малая Дубрава [139]).

Болѣе извѣстными попами были: Софоній, черный попъ соловецкій [140]); Авраамій Ивановъ, бѣлый попъ Вятской епархіи, называвшій себя «патріархомъ», жившій въ деревнѣ Ключи съ 1710 по 1719 годъ [141]); Никифоръ, черный попъ съ Яика [142]); Василій, бѣлый попъ, жившій на рѣкѣ Санахтѣ, въ шести верстахъ отъ Ларіонова починка [143]); Семенъ бѣлый попъ, жившій въ Макарьевскомъ скитѣ [144]); Лаврентій, бѣлый попъ, наставникъ особаго скита [145]); Тимоѳей Мокѣевъ, бѣлый

---

[138]) Древ. Росс. Вивліоѳика. Изд, 2. XV, стр. 436—438. М. 1790.

[139]) *Есиповъ.* Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 2, приложенія, стр. 204—205.

[140]) Упоминается въ посланіи изъ Москвы на Керженецъ 1704 года (Мат. для ист. раск. VIII, стр. 242) и въ постановленіи собранія 6 октября 1708 года (Тамъ же, стр. 307).

[141]) *Есиповъ.* Раск. дѣла XVIII вѣка, т. I, стр. 610—621. Донесеніе Ржевскаго 1719 года (Тамъ же, т. 2, приложенія, стр. 212—213). Показаніе Василія Мелентьева 1723 года (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 161).

[142]) Показанія 1723 года посадскаго Ивана Козмина и старицы Анисьи (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 160—161).

[143]) „Преніе" старца Ѳеодосія 1709 года (*Лилеевъ.* Нов. мат. для ист. раск. Кіевъ, 1893, стр. 6) и показаніе 1723 года Андрея Васильева (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 160).

[144]) Показаніе крестьянина Ивана Матвѣева 1723 года (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 162). Вѣроятно этотъ попъ Семенъ упоминается въ посланіи изъ Москвы, на Керженецъ, какъ сторонникъ старца Онуфрія (Рук. Черниговской семинаріи № 136, л. 125).

[145]) Въ 1720 году діаконъ Александръ показывалъ, что въ „діаконовомъ скитѣ отъ наставника попа Лаврентія онъ постриженъ назадъ съ 10 лѣтъ, и послѣ смерти его, Лаврентія, онъ, Александръ, сталъ начальникомъ надъ тѣмъ скитомъ, тому лѣтъ съ девять" (*Есиповъ.* Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 1, стр. 636). Но въ то время, т. е. около 1710 года діаконова толка еще не было. Кромѣ того, изъ показанія попа Авраамія Иванова видно, что Лаврентій разногласилъ съ діакономъ Александромъ относительно способа кажденія: у него было „кажденіе троекратное, а у Александра крестообразное" (Тамъ же, стр. 619). Очевидно, попъ Лаврентій, если противъ чего и протестовалъ, такъ это—лишь противъ

попъ; Иванъ Абрамовъ, бѣлый попъ; Аѳанасій Артемьевъ, бѣлый попъ [146]); Иванъ Васильевъ, бѣлый попъ, служившій на Керженцѣ до конца 1719 года [147]); Леонтій, бѣлый попъ, участвовавшій въ событіяхъ послѣ сходки 6 октября 1708 года; Михаилъ, бѣлый попъ, совращенный въ расколъ попомъ Аврааміемъ Ивановымъ [148]). Всѣ эти попы принадлежали къ софонтіеву «толку», какъ большинство ихъ въ памятникахъ прямо и называется.

Поповъ онуфріева «толка» извѣстно гораздо меньше. Въ памятникѣ 1710 года называются три «священно-инока»: Досиѳей, Іосифъ, Макарій [149]). Въ другомъ памятникѣ 1710 года говорится, что онуфріане «разстригли чернаго попа Дорофея, и по своему разуму перестригли его сызнова, и дали ему третье имя — Досиѳея, и велѣли ему въ третій попить [150]). Слава о Досиѳеѣ гремѣла вездѣ. Оказывается «Досиѳей былъ въ Москвѣ попомъ» еще «при святѣйшемъ патріархѣ Іосифѣ» [151]). Ходила молва, что когда Досиѳей уходилъ изъ Москвы, то «таинство» причащенія «взялъ онъ у него, святѣйшаго патріарха». Эта святыня привлекала къ Досиѳею послѣдователей и возвышала его авторитетъ [152]). Въ 1717 году Досиѳей былъ еще живъ, такъ какъ отъ этого года сохра-

---

писемъ Аввакума, потому что, въ числѣ сторонниковъ Онуфрія онъ не называется. Къ Лаврентію писалъ посланіе вѣтковскій попъ Ѳеодосій (*Іоанновъ*—Истор. извѣстіе. Спб. 1799, стр. 278). Поэтому мы причисляемъ Лаврентія къ сторонникамъ „священноинока" Софонія.

[146]) Взяты были подъ стражу въ 1719 году (*Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 1, стр. 610; ср. донесеніе Ржевскаго 23 ноября 1719 года. Тамъ же, т. 2, приложенія, стр. 212—213).

[147]) *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 1, стр. 193—195; ср. докладная записка епископа Питирима 1719 года (Тамъ же, стр. 648).

[148]) Мат. для ист. раск. VIII, стр. 308. *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, I, 620.

[149]) „Хр. Чтеніе", 1908, т. I, стр. 741.

[150]) Мат. для ист. раск. VIII, стр. 309.

[151]) *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 1, стр. 616.

[152]) Бывали даже случаи злоупотребленія именемъ Досиѳея. Напримѣръ, крестьянинъ Новгородскаго уѣзда деревни Хоченья Семенъ Яковлевъ 23 іюня 1725 года показывалъ, что онъ въ 1702 году „обрѣлъ мужика, въ новгородскихъ предѣлахъ, въ лѣсѣ живуща, близъ рѣки Волхова, лѣтъ сорокъ; а сказывалъ онъ о себѣ народамъ, будто ему повелѣлъ Досиѳей Керженскій... и будто далъ ему запасное таинство, имъ же онъ народъ причащалъ; и азъ къ нему прилѣпихся, и уразумѣхъ, ажно онъ пекъ просвиры простыя и тѣмъ причащалъ" (Собр. пост. в. п. и. V, стр. 135).

нился «мировой свитокъ» онуфріанъ съ діаконовцами, на которомъ имѣется подпись Досиѳея [153]).

Что касается діаконовскаго «толка», то въ посланіи на Керженецъ вѣтковскаго попа Ѳеодосія 1710 года упоминаются слѣдующіе попы: «священно-инокъ» Герасимъ, «священноіерей» Тихонъ, и «попъ» Димитрій [154]). Кромѣ того, извѣстны еще: «священноіерей» Андрей, числящійся въ посланіи діаконовцевъ на Вѣтку 20 февраля 1716 года и подписавшійся подъ «мировымъ свиткомъ» 1717 года [155]), и «попъ» Иванъ Илларіоновъ, въ 1715 году совращенный въ расколъ извѣстнымъ діакономъ Александромъ [156]).

Скитовъ на Керженцѣ было очень много. Среди нихъ выдѣлялись, извѣстностью, конечно, «старые скиты». Напримѣръ, опредѣленіе раскольническаго собранія 28 ноября 1708 года начиналось такъ: «О имени Господа нашего Іисуса Христа, Сына Божія, старыхъ скитовъ отцы, и братья, и бѣльцы, изъ разныхъ мѣстъ собравшеся». Такимъ образомъ «отцы старыхъ скитовъ» стояли на первомъ мѣстѣ [157]).

Особенно многочисленны были мѣстожительства женскія. Они назывались или «скитомъ» или «келіей». Среди нихъ выдѣлялись особенно такъ называвшіеся «великіе скиты». Напримѣръ, по поводу одного собранія 1708 года современный памятникъ выражается такъ: «отцы же хотяху у матерей, въ великихъ скитахъ, быти сходу, дабы всякому чину и множеству народа свободно слышати таковое дѣло» [158]). Въ памятникѣ 1710 года называются двѣ «матери»: Голиндуха и Улѣя «старая», прини-

---

[153]) *Іоанновъ*.—Истор. извѣстіе. Спб. 1799, стр. 210.

[154]) Тамъ же, стр. 272. 277.

[155]) Проф. *Смирновъ*. — Изъ ист. раск. первой половины XVIII вѣка, стр. 148.—*Іоанновъ*.—Полн. истор. извѣстіе. Спб. 1799, стр. 210. Вѣроятно, объ этомъ Андреѣ свидѣтельствовалъ въ 1723 году Василій Пономаревъ, когда говорилъ, что „за границей въ слободѣ Вилевой... живетъ раскольническаго діаконова согласія черный попъ Андрей, Толоконецкой волости“ (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 161): къ этому времени съ Керженца на Вѣтку многіе переселились, особенно діаконовцы. Возможно, что въ числѣ переселившихся былъ и попъ Андрей, такъ какъ Толоконцевская волость находится въ Балахонскомъ уѣздѣ (*Макарій*. Ист. Нижегородской іерархіи. Спб. 1857, стр. 87, прим. 77).

[156]) *Макарій*. Ист. Нижегородской іерархіи. Спб. 1857, стр. 87, прим. 77).

[157]) Мат. для ист. раск. VIII, 346.

[158]) Тамъ же, VIII, стр. 340.

мавшія участіе въ спорахъ о догматическихъ письмахъ Аввакума [159]). Улѣя была поймана въ 1720 году въ бѣгствѣ съ Керженца на Вѣтку [160]), а Голиндуха померла на мѣстѣ жительства, между Улангерскимъ и Комаровскимъ скитами, гдѣ доселѣ хранятся ея «мощи» [161]). Въ 10 верстахъ отъ Онуфріева скита, къ «толку» котораго причислялась и Голиндуха, жила схимница Ѳеодора, въ бѣлицахъ Ѳекла Зорина; подъ ея «начальствомъ» жили до 30 старицъ [162]). На рѣкѣ Керженцѣ былъ скитъ Іоасафовъ, въ которомъ «спасалось» 15 монахинь [163]). Тамъ же былъ женскій скитъ Артеміевъ, по имени нѣкоего «знатнаго» Артемія Иванова, подъ «правленіемъ» котораго состояло 30 монахинь [164]). Къ Онуфріеву «толку» около 1704 года принадлежалъ скитъ старицы Елены, въ которомъ было монахинь болѣе 100 [165]). На рѣкѣ Керженцѣ былъ скитъ «наставницы» Аѳанасіи, въ которомъ попъ Авраамій Ивановъ принялъ въ расколъ попа Михаила [166]). Къ діаконову «толку» принадлежали «начальныя» старицы Досиѳея и Меланья, остававшіяся въ расколѣ до 1720 года [167]). Близь Ларіонова починка, въ шести верстахъ, были келіи, «начальныхъ» старицъ Капитолины, Иринархіи, а нѣсколько далѣе— старицы Аполлинаріи [168]). Въ «Объявленіи» епископа Питирима 1720 года содержится подробный перечень «начальныхъ» старицъ. Таковыхъ въ «софонтіевомъ толку» насчитывается 15: Аполлинарія, Евдоксія Ростовская, Киликія, Марѳа Долгая, Ираида Костромская, Елена Новоторжская, Елена Балахонская, Анисья Калужская, Марѳа Боголѣпова, Марѳа Нижегородская, Анисья Іонина, Фотинья Нижегородская, Рахиль Нижегородская, Александра Павлова и Екатерина. Нѣкоторыя изъ этихъ «старицъ» присутствовали на собраніи

159) Тамъ же, VIII, стр. 276. 306.

160) Опис. док. и дѣл. Синода, т. 1, стр. 179. Собр. пост. в. п. и. 1, стр. 56.

161) Пр. Соб. 1866, ч. 3, стр. 274.

162) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 162.

163) Сказаніе о обращеніи раскольниковъ заволжскихъ, стр. 161. 178.

164) Тамъ же, стр. 162—3. 177—8. Ср. Сказаніе о миссіонерскихъ трудахъ Питирима, стр. 11.

165) Розыскъ, стр. 633. М. 1847.

166) *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 1, стр. 620.

167) Собр. пост. в. п. и. II, стр. 57. Ср. Опис. док. и дѣл. Синода, т. 2, ч. 1, стр. 103.

168) Тамъ же, IV, стр. 160.

въ селѣ Пафнутьевѣ лично, а отъ нѣкоторыхъ представительствовали подчиненныя «начальнымъ» старицы. Отъ Онуфріева «толка» было пять «начальныхъ старицъ»: Маѳа Шарпанская, Голендуха, Евпраксія, Ѳеодосія Шарпанская, Анисья Космодемьянская, причемъ при каждой присуствовали еще «старицы келій ея». А отъ Иринархіи Елховской присутствовали только «старицы»,—самой ея не было. Точно также и «діаконова толку» присутствовали «начальныя старицы»,—съ «старицами келіи» каждой, въ количествѣ шести: Меланья, Дороѳея, Киликія, Ѳекла, Анисья, Капитолина Ярославская, а на седьмомъ мѣстѣ стояли «старицы отъ Аксиньи» [169]). Когда въ 1710 году вѣтковскій попъ Ѳеодосій писалъ увѣщательное посланіе на Керженецъ, то привѣтствовалъ трехъ «начальствующихъ старицъ, которымъ и благословеніе» посылалъ: старицу Евѳимію, старицу Настасью и старицу Маѳу [170]).

Всѣ перечисленныя лица принадлежали къ поповщинѣ. Что касается безпоповщины, то въ вышеназванномъ «Объявленіи» Питирима на первомъ мѣстѣ названъ «начальный старецъ» Макарій и потомъ перечисляются крестьяне-безпоповцы Дрюковской и Керженской волостей, всего въ числѣ около 65 человѣкъ [171]). О Макаріѣ есть показаніе 1723 года безпоповки Прасковьи Захаровой, которая сказала, что Макарій жилъ на рѣкѣ Нахтѣ [172]). Въ Заузольской волости на рѣкѣ Лендѣ жилъ безпоповщинскій «учитель» Меркурій Григорьевъ [173]). Въ посланіи Спиридона Иванова на Керженецъ 1715 года упоминаются безпоповщинскіе «отцы»: Іаковъ, Никифоръ, Семенъ Еремѣевъ, Иванъ Михайловъ Чупловъ, Максимъ Ивановъ, Ермолай Ѳедотовъ, Василій Яковлевъ, Елисей, Емеліанъ. По сказанію толкованія на эту «грамотку» Спиридона, всѣ эти лица были «зѣло вѣдующіе Писаніе», а

---

[169]) Древ. Росс. Вивліоѳика, т. XV, стр. 433—435. О „матери" Дороѳеи въ 1723 году далъ показаніе крестьянинъ Иванъ Матвѣевъ: „найденная у него просфора, по его словамъ, принесена ему отъ матери Дороѳеи, чрезъ Евфросинью, Степанову дочь, въ 1722 году на Свѣтлое Воскресенье; и оная де Дороѳея живетъ своимъ скитомъ, имѣетъ подъ началомъ нѣсколько старицъ и пріѣзжаетъ на Семеновъ починокъ къ раскольнику Филиппу Ѳеодорову" (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 162).

[170]) *Іоанновъ*—Полн. истор. извѣстіе, стр. 272. Спб. 1799.

[171]) Древ. Росс. Вивліоѳика, т. XV, стр. 435—438.

[172]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 163.

[173]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 163.

первые два, кромѣ того, были «черноризцы и духовницы многихъ въ Понизовьи» [174]).

Тамъ же, на Керженцѣ, по направленію къ селу Пафнутьеву, стояли кельи безпоповщинскаго расколоучителя Косьмы Адреева, другомъ и собесѣдникомъ котораго былъ Косьма Панфиловъ. Ученіе этихъ двухъ «куземочекъ» отличалось своеобразностью: брачнаго сожитія не допускали; «вмѣсто исповѣди на всякъ день другъ отъ друга получали прощеніе»; сущность своего ученія сводили къ тому, что «никто души своей не спасетъ, аще не пріидетъ къ нимъ, христіанамъ», ибо «нынѣ святости никто не обрѣтаетъ». Косьма Андреевъ умеръ въ 1716 году, а Косьма Панфиловъ ранѣе—въ 1714 году,—оба въ Преображенскомъ приказѣ. Всѣ керженскіе послѣдователи Косьмы Андреева, «жили по кельямъ, и туда ихъ собрано мужска и женска пола, дѣвицъ и старицъ, съ двѣ тысячи человѣкъ, съ Москвы, изъ слободъ, изъ городовъ, изъ селъ, изъ деревень, и всѣ имѣли едино согласіе» [175]). По нашему мнѣнію, эта «козьминщина» была родоначальницею извѣстнаго толка «нѣтовщины», иначе именуемаго согласіемъ «спасовымъ» [176]). Спасово согласіе на Керженцѣ въ первой четверти XVIII вѣка, дѣйствительно, существовало [177]).

Изъ поповщины пріобрѣли себѣ извѣстность въ разсматриваемый нами періодъ исторіи раскола: старецъ Онуфрій, упорный и рѣзкій защитникъ догматическихъ писемъ Аввакума; старецъ Сергій, извѣстный своею преданностью протопопу Аввакуму еще въ XVII вѣкѣ; старецъ Никодимъ, противникъ Онуфрія; Θеодосій Ворыпинъ, съ которымъ по вопросу о формѣ креста велъ споръ Тимоθей Лысенинъ; Тимоθей Матвѣевъ Лысенинъ, московскій житель, переселившійся потомъ въ Городецъ; діаконъ Александръ, по имени котораго получилъ названіе новый, образовавшійся тогда, толкъ діаконовщины.

Удобство избѣгать государственныхъ повинностей заставляло расколъ скрываться въ непроходимыхъ лѣсахъ Кер-

---

[174]) Ркп. Хлудовской библіотеки № 352, л. 278. Ср. *Лилеевъ*—Нов. мат. для ист. раск. на Вѣткѣ и въ Стародубьѣ, стр. 18.

[175]) *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 1, стр. 557—609.

[176]) Внутренніе вопросы въ расколѣ XVII вѣка, стр. 086—090.

[177]) Собр. пост. и расп. в. п. и. VI, стр. 168; ср. Опис. док. и дѣл. Синода VIII, 308—309.

женца. И хотя зимою, благодаря глубокимъ снѣгамъ, затруднительно было сообщеніе даже между отдѣльными скитами [178]), но это мѣстопребываніе имѣло и ту выгоду, что желавшаго скрыться здѣсь трудно было отыскать. Близко была и знаменитая Макарьевская ярмарка, на которую раскольники ѣздили: и хлѣбъ покупать, и поповъ пріобрѣтать, и книги старопечатныя розыскивать [179]). И молва о Керженцѣ среди раскола въ самомъ началѣ XVIII вѣка носилась дивная: «Нѣсть бо во всей вселенной такой лучшей вѣры, якоже тамо, нѣсть нигдѣ добродѣтельныхъ человѣкъ, яко тамо, и нѣсть спасенія душевнаго иного хотящимъ спастися, якоже тамо: тамо бо пустынныя мѣста пространныя, и многіе отцы отъ многихъ лѣтъ въ тѣхъ пустыняхъ неисходно пребываютъ» [180]). Если существовалъ такой взглядъ на Керженецъ, то понятно, почему многія мѣста раскола управлялись не иначе, какъ руководствомъ съ Керженца, и не только мѣста поповщины [181]), но и безпоповщины [182]). Но такое значеніе Керженецъ имѣлъ сравнительно недолго. Частію внутренними спорами и раздѣленіями въ керженскомъ расколѣ, частію миссіонерскою дѣятельностью Питирима сила Керженца скоро была ослаблена. Къ 1720 году переселеніе съ Керженца достигаетъ широкихъ размѣровъ,—частію на Вѣтку и въ Стародубье, частію въ Казанскій край и въ Сибирь [183]).

---

[178]) Сказаніе о обращеніи раскол. заволжскихъ, стр. 162.

[179]) Тамъ же, стр. 64. 154. Странникъ 1881, кн. VIII, стр. 553.

[180]) Сказаніе о обращеніи раскол. заволжскихъ, стр. 21, ср. 67.

[181]) Вновь поступающій въ расколъ попъ въ Москвѣ, напримѣръ, былъ принимаемъ не иначе, какъ съ „благословенія" керженскихъ „скитскихъ отцовъ" (*Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, I, стр. 203).

[182]) Припомнимъ, что когда въ слободѣ Ардони возникли споры о перекрещиваніи, то Спиридонъ Ивановъ писалъ посланіе по этому поводу на Керженецъ (Рукоп. Хлудовской библіотеки № 352, л. 278).

[183]) Въ „Сказаніи" о миссіонерскихъ трудахъ Питирима сказано, что во время Питирима „толку онуфріева и софонова начальники, со старцами и старицами, мнози разыдошася за польскія границы и въ сибирскія мѣста" (стр. 86). Въ донесеніи Питирима Петру I въ 1718 году сказано, что „въ Польшу на Вѣтку, въ державу пана Халецкаго *множество* выѣхало и еще туда же собираются" (Странникъ 1881, кн. IV, стр. 659). Въ донесеніи Питирима и Ржевскаго 1722 года Петру I говорится, что, „многіе изъ Нижегородской губерніи бѣгутъ въ Сибирь и тамъ селятся" (*Есиповъ*, Раск. дѣла XVIII вѣка, II, 276). Въ докладной запискѣ Питирима 1720 года говорится, что „многіе, не хотя платить за расколъ денегъ, побѣжали жить за рѣку Усту и на Мстіаръ рѣку, а

Казанская губернія примыкаетъ къ Нижегородской губерніи. Поэтому, послѣ столкновенія съ Питиримомъ, многіе керженцы бѣжали именно сюда. Приблизительно съ 1713 года въ Царевококшайскомъ уѣздѣ, Лобановской волости, близъ деревни Шудьи, въ лѣсу, жилъ «лѣтъ 20 и больше», съ родителями и братьями, расколоучитель Василій Крашенинниковъ. Тутъ же жили два старца: Іосифъ и Іаковъ. Учителемъ всѣ считали галичанина Сергѣя Варзина. Этотъ «скитъ» назывался «безпоповщинскимъ». Но сюда ежегодно приходилъ съ Керженца попъ Аврамій, у котораго всѣ насельники скита исповѣдывались и причащались. Когда Аврамій уходилъ на Керженецъ, то мѣсто попа занималъ расколоучитель Василій. Кормились скитники «отъ своего рукодѣлья»: сѣяли хлѣбъ и дѣлали деревянную посуду [184]). Въ 1721 году монахъ Антоній показывалъ, что былъ онъ «у раскольническихъ обывателей въ Казанскомъ уѣздѣ, въ Сосновомъ островѣ, при рѣкѣ Волгѣ»; гдѣ «обрѣтается скитовъ съ 50, да за Казанью, на Луговой сторонѣ, по рѣкѣ Лобани, выѣхавъ изъ Керженскихъ лѣсовъ, живутъ раскольническіе жъ старцы и старицы, разными скитами» [185]). Въ 1720 году раскольникъ Климъ Матвѣевъ, братъ его Корнилій и старецъ Евфросинъ «переселились изъ Керженскихъ лѣсовъ въ Казанскій уѣздъ, и жили близъ деревни Вотяки, въ особой кельѣ; сюда пришелъ къ нимъ еще старецъ Моисей, а въ верстѣ отъ нихъ жили старицы: Александра, Меланья, Настасья, Февронья и Ѳеодора» [186]). Въ 1723 году выяснилось, что раскольники есть и въ Царевосанчурскомъ уѣздѣ, въ деревняхъ Урень и Темти, на рѣкѣ Устѣ [187]). Оказывается, что въ Царевосанчурскомъ уѣздѣ, при рѣкѣ Устѣ, въ Раменныхъ лѣсахъ, близъ желѣзныхъ заводовъ рудоискателя Колмовскаго живо раскольниковъ «не малое число», примѣрно одного мужескаго пола «съ двѣ тысячи душъ и больше». Это были— все насельники съ Керженскихъ лѣсовъ, бѣжавшіе оттуда въ

тѣ рѣки смежны съ Нижегородскою губерніею,—онѣ Казанской губерніи". (*Есиповъ.* Раскольн. дѣла XVIII вѣка, т. 2, приложенія, стр. 214). Пойманные при переѣздѣ на Вѣтку въ 1723 году показывали, что они ушли съ Керженца „бѣгая отъ правленія и надзиранія Нижегородскаго епископа Питирима и платежа за расколъ двойного оклада" (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 163).

[184]) Опис. док. и дѣл. Синода XI, стр. 709—710; ср. XII, стр. 292—293.

[185]) Собр. пост. в. п. и. I, стр. 348.

[186]) Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 315.

[187]) Тамъ же, III, стр. 124.

періодъ дѣятельности епископа Питирима [188]). Въ донесеніи Колмовскаго было сказано: «нынѣ де увѣдомился онъ о такихъ же раскольникахъ и противникахъ церкви Божіей, скрытно пребывающихъ въ Казанской епархіи, въ разныхъ мѣстахъ, а именно: въ городѣ Симбирскѣ [189]), и въ уѣздѣ, и за Камою рѣкою, около крупяныхъ заводовъ балахонца Михаила Ловушкина съ товарищи, и по Волгѣ рѣкѣ, на Сосновомъ острову» [190]). Въ 1724 году провинціалъ-инквизиторъ Казанской епархіи іеромонахъ Моисей Макарьевскій, замѣтивъ утайку приходскими священниками неисповѣдавшихся раскольниковъ, добился провѣрки показаній священниковъ, причемъ оказалось, что въ одномъ только Елабужскомъ заказѣ, въ которомъ числилось 30 церквей, не были внесены въ исповѣдныя сказки 1720 года, по укрывательству поповъ, 30500 человѣкъ [191]). Много было раскольниковъ и въ Козмодемьянскѣ» [192]).

3. Обширнымъ поприщемъ для распространенія раскола служила и Сибирь.

Какъ и въ XVII вѣкѣ, главнымъ средоточіемъ раскола теперь была Тобольская область и главнѣйшія событія изъ жизни мѣстнаго раскола совершались именно здѣсь. Свѣдѣнія о сибирскомъ расколѣ сохранились довольно отрывочныя. Напримѣръ, извѣстенъ раскольникъ Сидоръ Шадринъ, крестьянинъ Тобольскаго уѣзда. Около 1709 года онъ съ женою и сыновьями Семеномъ, Сергѣемъ, Ильею, Сидоромъ, Никитою вышелъ въ Берскій острогъ Кузнецкаго вѣдомства и жилъ тамъ лѣтъ 10-ть. Въ 1720 году ихъ всѣхъ перевели въ Усть-Боровскъ, къ Бѣлоярскому острогу. Семенъ Сидоровъ сдѣлался расколоучителемъ и собиралъ около себя народъ [193]).

Затѣмъ, сохранились извѣстія о двухъ пустыняхъ: священноинока Сергія и расколоучителя Ивана Смирнова. Есть письмо Сергія къ полковнику Андрею Иванову Паѳеньеву. Когда оно было писано — неизвѣстно [194]), но изъ письма

---

[188]) Тамъ же, V, стр. 61—62; ср. Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 324.

[189]) Симбирскъ и Сызрань по раскольническимъ дѣламъ были подчинены Казанскому округу (Собр. пост. в. п. и. II, стр. 83—4).

[190]) Собр. пост. в. п. и. V, стр. 35.

[191]) Опис. док. и дѣл. Синода, IV, стр. 534.

[192]) Тамъ же, IV, стр. 535.

[193]) Чт. общ. ист. и древ. Росс. 1891, кн. 3, отд. IV, стр. 80—81.

[194]) Не ранѣе 1 марта 1721 года, такъ какъ въ письмѣ упоминается „архіерей Антоній“. Это, очевидно, Антоній Стаховскій, митрополитъ Си-

видно, что это былъ дѣятельный расколоучитель [195]). Въ 1722 гогу послѣдовалъ доносъ на Сергія, и полковникъ Парѳеньевъ съ дворяниномъ Иваномъ Якимовымъ были посланы, чтобы или увѣщевать раскольниковъ, или заставить ихъ платить двойной окладъ. Пустынь Сергія посланные нашли въ Ишимской волости Тобольскаго уѣзда [196]). На границѣ Тюменскаго и Ялуторскаго дистриктовъ, близъ Зырянской и Коркиной деревней, на рѣкѣ Ишимѣ, была найдена пустынь Ивана Смирнова [197]). Въ этихъ пустыняхъ посланные нашли много хлѣба, скота [198]), а въ пустыни Сергія было найдено много старопечатныхъ книгъ и раскольническихъ сочиненій [199]). Относительно Сергія выяснилось, что онъ былъ родомъ съ Устюга Великаго. стрѣлецкій сынъ. Живалъ при архіерейскихъ домахъ, а потомъ получилъ рукоположеніе въ іеромонаха. Съ Сергіемъ найдено 180 человѣкъ раскольниковъ [200]). Покровителемъ Сергія былъ Тобольскій купецъ Тимоѳей Трифоновъ [201]). Сергіева пустынь была «поповщинская», а пустынь Ивана Смирнова—безпоповщинская. Объ Иванѣ Смирновѣ далъ нѣкоторыя показанія раскольникъ Андрей Лыхинъ. Съ 1720 года Андрей жилъ «на рѣкѣ Аевѣ, въ раскольническомъ собраніи, въ пустынѣ Ивана Смирнова. Всѣхъ приходившихъ къ нему Смирновъ «перекрещивалъ по своему раскольническому суемудрію». Жившіе съ нимъ «не пили и не ѣли» съ тѣми, которые не перекрещены [202]).

Въ Ишимской волости посланные Парѳеньевъ и Якимовъ нашли еще двѣ пустыни, которыхъ насельники при этомъ «сами себя пожгли» [203]). Это было въ 1722 году. Въ 1723 году, какъ доносилъ митрополитъ Антоній отъ 26 марта этого года, «тайные раскольники разныхъ пустынь и деревень, не

бирскій и Тобольскій, переведенный въ Тобольскъ изъ Чернигова именно 1 марта 1721 года (*Строевъ*. Списки іерарховъ, стр. 318).

[195]) Опис. док. и дѣл. Синода I, стр. 773—774.

[196]) Собр. пост. в. п. и. II, стр. 506.

[197]) Опис. док. и дѣл. Синода, II, ч. I, приложенія, стр. XXII.

[198]) Собр. пост. в. п. и. II, стр. 506. Опис. док. и дѣл. Синода. III, стр. 363—4.

[199]) Опис. док. и дѣл. Синода, III, стр. 356—362.

[200]) Опис. док. и дѣл. Синода. III. 357.

[201]) *Есиповъ*—Раск. дѣла XVIII вѣка, II, стр. 7. 9.

[202]) Чт. общ. ист. и древн. Росс. 1891, кн. 3, отд. IV, стр. 65.

[203]) Опис. док. и дѣл. Синода, II, ч. 1, приложеніе IX, стр. 22; ср. Собр. пост. в. п. и. III, стр. 226.

хотяще подъ платежъ двойнаго оклада быть и къ соединенію церкви святой преклониться, самоохотно сгорѣли, а коликое число душъ и кто именно, подлинно неизвѣстно» [204]). «Въ 1724 году въ Тюменскомъ уѣздѣ, за рѣкою Вышмою, въ пустыни, на сожженіе, съ малыми младенцы, собралося 190 человѣкъ, изъ нихъ разбѣжалось 45, а остальные 145 человѣкъ сгорѣли» [205]). Въ началѣ того же 1724 года, какъ доносилъ митрополитъ Антоній отъ 16 мая этого года, въ Тюменскомъ уѣздѣ за рѣкою Вышмою «между болотами, въ бору», собралось «не малое число» людей, «заперлись въ избѣ и оклались кругомъ той избы смольемъ, и берестами, и соломою... число ихъ будетъ мужска и женска пола, и младенцевъ, болѣе 200 человѣкъ». «Учителемъ» собравшихся былъ нѣкій Гороховъ. Всѣ эти лица сгорѣли [206]).

Около 1720 года въ Сибирь стали переселяться раскольники съ Керженца. Пристанище ихъ было въ лѣсахъ между заводовъ Строгановыхъ и Демидова, на рѣкѣ Тагилѣ. Въ 1722 году сюда бѣжали старецъ Варѳоломей, а съ нимъ пришли и старицы Варсонофія, Досиѳея и Платонида [207]).

«Не мало было раскольщиковъ и воградѣ Тюмени» [208]).

Вообще «многіе раскольники, описные и не описные, бѣжали» изъ разныхъ мѣстъ Россіи и селились въ «Сибирскихъ городѣхъ», такъ что еще въ 1722 году былъ возбужденъ вопросъ не ссылать раскольниковъ въ Сибирь [209]).

4. Виднымъ центромъ поповщинскаго раскола былъ островъ Вѣтка, за польской границей.

Еще въ XVII вѣкѣ здѣсь возникло нѣсколько селеній и освящена была старообрядческая церковь. Такъ какъ населеніе, благодаря бѣглымъ изъ Россіи, съ теченіемъ времени все увеличивалось, то польское правительство рѣшилось изслѣдоватъ «вѣру» русскихъ переселенцевъ. Сначала пріѣзжалъ «посолъ Полтевъ», а затѣмъ «бискупъ Анцута». Оба эти изслѣдователя не нашли въ русскихъ раскольникахъ никакого «схизматичества». Поэтому польскій король тогда издалъ грамоту о свободномъ жительствѣ раскольниковъ въ польскихъ предѣлахъ, при

---

[204]) Собр. пост. в. п. и. III, стр. 226.

[205]) Опис. док. и дѣл. Синода, II, ч. 1, приложеніе IX, стр. XXII.

[206]) Опис. док. и дѣл. Синода, III, стр. 455.

[207]) *Есиповъ*—Раск. дѣла XVIII вѣка, II, стр. 5. 16. 39. 44—45.

[208]) Собр. пост. в. п. и. II, стр. 506.

[209]) Опис. док. и дѣл. Синода, II, ч. II, стр. 426.

полной независимости отъ католическаго духовенства въ исповѣданіи вѣры и въ отправленіи обрядовъ. Нѣтъ сомнѣнія, что эта льготная грамота не мало способствовала привлеченію раскольниковъ за польскій рубежъ, при тѣхъ стѣсненіяхъ, какія они испытывали въ Россіи: «ради сей свободности, великороссійскихъ людей по всей Польшѣ населишася премногое число» [210]). Въ показаніи стародубскаго миссіонера іеромонаха Іосифа Рѣшилова 1724 года, который въ 1722 году посылалъ нѣкоего Ивана Бѣляева «за границу въ Польшу, на Вѣтку, ради свѣдомства раскольщиковъ, которые съ 1720 и съ 1721 годовъ вновь ушли за границу—московскіе жители и разныхъ городовъ монастырскіе, боярскіе и разныхъ чиновъ люди, и построились на Вѣткѣ и около ея, за паномъ Халецкимъ и за паномъ Красильскимъ, слободами, подъ ихъ вѣдѣніемъ»,—значатся слѣдующія девять слободъ: Вылевка, 85 дворовъ; Побужъ, 95 дворовъ; Купрѣевка, 35 дворовъ; Копрянка, 20 дворовъ; слободы: Московскихъ жителей, 50 дворовъ; Новгородскихъ жителей, 25 дворовъ; Нижегородскихъ жителей, 25 дворовъ; Донская слобода, 65 дворовъ; «Нововыѣзжихъ» слобода. «Да еще по старымъ слободамъ», напримѣръ: Романово, Леонтьево, Косецкая, «вновь построили дворовъ съ 300». Кромѣ того, по свидѣтельству Рѣшилова, старообрядцы стали селиться «за паномъ Любомирскимъ слободами вновь», которыхъ тогда насчитывалось 15-ть и «два монастыря» [211]). Какіе это «два монастыря»? Вѣтковскій Покровскій монастырь здѣсь, конечно, не подразумѣвается, потому что тотъ находился во владѣніяхъ пана Халецкаго, и не Любомирскаго. Въ упомянутомъ прошеніи вѣтковцевъ 1731 года упоминаются, кромѣ Покровскаго монастыря, еще два: «обитель Введенія Пресвятой Богородицы» съ строителемъ Лаврентіемъ и «обитель Пресвятой Богородицы Тихвинской» съ строителемъ Авраміемъ [212]). Вѣроятно, эти «два монастыря» имѣлъ въ виду и

[210]) Объ этомъ говорится въ прошеніи вѣтковцевъ Константинопольскому патріарху 1731 года (Душ. Чтеніе, 1870, ч. I, отд. 2, стр. 35).

[211]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 238—239; ср. Опис. док. и дѣлъ Синода, I, стр. 588в—588г.—Селились раскольники и въ другихъ мѣстахъ, напримѣръ въ 1714 году нѣкій Ѳедоръ Григорьевъ Скорый поселился „для свободнаго содержанія раскола“ въ селѣ Казиміpово, что на Вѣткѣ (Опис. док. и дѣл. Синода, XI, стр. 564).

[212]) Душ. Чтеніе 1870, I, отд. 2, стр. 36.—Пользовавшійся „вѣтковскими записками“ протоіерей Іоанновъ насчитываетъ 14 слободъ, существовавшихъ „до первой ея выгонки“, т. е. ранѣе 1735 года: Косецкая, Дубе-

Рѣшиловъ. Въ современныхъ раскольническихъ памятникахъ называются только: Вылево, Вѣтка, Огородня, Побужъ, Корыченцы, Избынь [213]).

По словамъ Рѣшилова, въ Польшѣ «по разнымъ мѣстамъ, по пустынямъ и заводамъ, всѣхъ жителей, тѣхъ раскольщиковъ обрѣтается, примѣрно тысячей съ тридцать или больше, кромѣ старыхъ слободъ» [214]). Протоіерей Іоанновъ также говоритъ о вѣтковцахъ «до первой выгонки»: «по вѣтковскимъ запискамъ, въ слободахъ считалось народа до 30 тысячъ обоего пола» [215]). По вѣдомостямъ Камеръ-коллегіи, взятыхъ «за Польскимъ рубежемъ» въ первую вѣтковскую «выгонку» считалось 13208 человѣкъ обоего пола [216]).

Такое большое количество насельниковъ объясняется тѣмъ, что въ Польшѣ, какъ говорили раскольники, жить «добро, мирно и вольно» [217]). Помимо указа отъ короля, «добро» жительства обезпечивалось еще заботами пана Халецкаго, который, по выраженію миссіонера Рѣшилова, «великій себѣ отъ нихъ, раскольщиковъ, интересъ получалъ». Кромѣ того, раскольниковъ «блазнила», по словамъ того же Рѣшилова, «вѣтковская церковь», такъ какъ другой таковой расколъ тогда нигдѣ не имѣлъ [218]).

Къ началу XVIII вѣка на Вѣткѣ пріобрѣлъ силу и вліяніе черный попъ Ѳеодосій, который еще въ XVII вѣкѣ принялъ двухъ поповъ новой хиротоніи Александра и Григорія [219]).

вый валъ, Папсуевка, Марьино, Миличи, Красная, Костюковичи, Буда, Крупецъ, Гродня, Нивки, Грабовка, Тарасовка, Спасовка. „Всѣ эти забѣглыя селенія,—говоритъ Іоанновъ, — совокупно единымъ именемъ назывался—Вѣткою“. Въ „Реестрѣ“, составленномъ послѣ второй вѣтковской выгонки, Вѣтка значится въ качествѣ отдѣльной слободы. Почти всѣ слободы Іоаннова названы и въ этомъ „Реестрѣ“ (*Лилеевъ* — Изъ ист. раск. на Вѣткѣ и въ Стародубьѣ. Вып. 1, стр. 131.—*Іоанновъ*—Полн. истор. извѣстіе. Спб. 1799, стр. 221).

[213]) Наше изслѣдованіе „Изъ исторіи раскола первой половины XVIII в., стр. 160. 162. 163. 171. 184. 190. 194. 195.

[214]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 239.

[215]) *Іоанновъ*. Полн. истор. извѣстіе, стр. 221.

[216]) Чт. общ. ист. и древ. Росс. 1862, кн. IV, отд. V, стр. 21.

[217]) Показаніе 1723 года раскольника Ивана Матвѣева (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 163).

[218]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 239. Ср. Опис. док. и дѣлъ Синода, т. I, стр. 588 г.

[219]) Письмо вѣтковскаго уставщика Аѳанасія 1718 года, 15 февраля (Пращица, лл. 347 об.—348. Изд. 1721 года).

Въ посланіи на Керженецъ 1710 года упоминаются два представителя священнаго сана вѣтковской поповщины: священноинокъ Ѳеодосій и священноинокъ Александръ [220]). Около 1712 и 1713 годовъ на Вѣткѣ дѣйствовалъ еще черный попъ Леонтій [221]), а «начальствующими» на Вѣткѣ, въ монастырѣ, считались іеромонахи Александръ и Арсеній [222]). Эти же два «отценачальника» привѣтствуются и въ посланіи діаконовцевъ 20 февраля 1716 года [223]). Въ 1720 году во главѣ Вѣтковскаго Покровскаго монастыря стоялъ архимандритъ Іосифъ [224]), вѣроятно выходецъ изъ Спасо-Ярославскаго монастыря [225]). Если такъ, то, значитъ, въ это время черный попъ Александръ уже умеръ. Но въ «Лѣтописи Вѣтковской церкви» Бѣляева сказано, что Александръ принялъ священноинока Іова [226]). Значитъ, Іовъ принятъ въ расколъ ранѣе 1720 года [227]), а послѣ архимандрита Іосифа онъ сталъ во главѣ Покровскаго вѣтковскаго монастыря. Въ этомъ званіи Іовъ принялъ, въ расколъ, между прочимъ, чернаго попа Антонія [228]), а ранѣе

---

[220]) *Іоанновъ*—Полн. истор. извѣстіе. Спб. 1799, стр. 271.

[221]) Показаніе старицы Ѳеодуліи 1721 года (Собр. пост. в. п. и. I, стр. 56); ср. показаніе старцевъ Авраамія и Антонія 1732 и 1733 годовъ (*Есиповъ*—Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 1, стр. 243 и 258).

[222]) Показаніе крестьянина Семена Яковлева 1725 года (Собр. пост. в. п. и. V, стр. 135—136). Ср. записку раскольника Іоны Львова (*Есиповъ*—Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 2, стр. 271).

[223]) Проф. *П. Смирновъ*. Изъ ист. раск. первой полов. XVIII вѣка. стр. 147—148.

[224]) Въ „Извѣстіи о новокадильникахъ" приводятся выдержки изъ „писанія Іосифа архимандрита". А въ „Извѣстіи о вѣтковцахъ" говорится, что „лѣта отъ созданія міра 7228 Вѣтковскаго монастыря архимандритъ Іосифъ съ братіею всѣмъ слободамъ, въ нихъ же суть христіане, вѣдомы чинилъ". И въ „Предисловіи къ Вѣтковскимъ посланіямъ" сказано, что „въ лѣто 7228-е вѣтковскій архимандритъ, по совѣту братіи, въ разныя слободы, о діаконовыхъ, не одинъ взглядъ на Ѳеодосія имѣя, писа, граждая" (*Смирновъ*—Изъ ист. раск. первой половины XVIII вѣка, стр. 120—123 ср. 162—170. 193.—*Лилеевъ*—Нов. мат. для ист. раск., стр. 11).

[225]) *Есиповъ*—Раск. дѣл. XVIII вѣка, т. 1, стр. 248.

[226]) *Лилеевъ*. Изъ ист. раск. на Вѣткѣ и въ Стародубьѣ. Вып. 1, стр. 211.

[227]) Въ 1723 году нѣкій монахъ Филаретъ, въ мірѣ Ѳедоръ Григорьевъ Скорый—курскій посадскій человѣкъ, былъ постриженъ въ монашество въ Покровскомъ вѣтковскомъ монастырѣ іеромонахомъ Іовомъ (Опис. док. и дѣлъ Синода XI, стр. 564).

[228]) Черный попъ Антоній на Вѣткѣ упоминается въ двухъ показаніяхъ 1723 года: посадскаго Ивана Григорьева и крестьянина Макара

ихъ, по «Лѣтописи» Бѣляева, священноинока Власія [229]) и священноинока Макарія Курскаго» [230]).

Покровскій монастырь имѣлъ центральное значеніе, къ которому примыкали нѣкоторыя «пустыни», какъ къ своей основѣ и руководителю. Напримѣръ, близъ «польскаго города Гомлева» около 1710 года была пустынь, въ которой правилъ дѣлами «старецъ» Варѳоломей [231]). Вѣроятно, этотъ «инокъ-схимникъ» Варѳоломей упоминается въ вѣтковскомъ посланіи на Керженецъ 1710 года, какъ одинъ изъ «отцовъ»-иноковъ «не въ дальнемъ разстояніи жившихъ» отъ Покровскаго монастыря. Въ этомъ же посланіи называются еще три такихъ «схимника», приглашенныхъ Ѳеодосіемъ на «соборъ» въ Покровскій монастырь для рѣшенія возникшаго тогда на Керженцѣ дѣла: Гавріилъ, Сергій и Іовъ, ученикъ Сергія. Сюда же былъ приглашенъ «инокъ» Нифонтъ, очевидно тоже какъ начальникъ особой «пустыни». На томъ же собраніи 1710 года въ Покровскомъ монастырѣ присутствовали видные «соборные старцы» этой «обители»: инокъ Серапіонъ, инокъ Филаретъ, схимникъ Зосима, инокъ Павелъ [232]).

При вѣтковскомъ Покровскомъ монастырѣ было и «женское общежительство» [233]).

Около 1720 года на Вѣткѣ появились діаконовцы. Принятые въ Покровскомъ монастырѣ, они скоро заявили о своемъ разногласіи съ вѣтковцами, и вступили съ ними въ борьбу. Виднымъ представителемъ діаконовцевъ былъ попъ Патрикій, появившійся на Вѣткѣ въ началѣ третьяго десятилѣтія XVIII вѣка и жившій тогда въ слободѣ Вылево. Раз-

---

Кирсанова (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 161. 164. Ср. Опис. док. и дѣл. Синода, т. 1, стр. 583).

[229]) Вѣроятно, это—тотъ Власій, который въ качествѣ „игумена“ Покровскаго монастыря подписалъ прошеніе Константинопольскому патріарху 1731 года (Душ. Чт. 1870, ч. 1, отд. 2, стр. 36).

[230]) *Лилеевъ*. Изъ ист. раск. на Вѣткѣ и въ Стародубьѣ. Вып. I, стр. 211.

[231]) Опис. док. и дѣлъ Синода, 1, стр. 340.

[232]) *Іоанновъ*. Полн. истор. извѣстіе. Спб. 1799, стр. 273.

[233]) Опис. док. и дѣлъ Синода XI, стр. 564. Изъ вѣтковскихъ старицъ извѣстна только старица Ѳеодулія, пойманная въ Москвѣ въ 1720 году (Собр. пост. в. п. 1, стр. 56). Прежде она жила „за Угрою, въ скитахъ, въ Кирилловомъ согласіи“, а затѣмъ переселилась къ селу Пречистенское, Можайскаго уѣзда (Опис. док. и дѣлъ Синода, 1, стр. 179, 395), откуда потомъ бѣжала на Вѣтку.

доръ съ вѣтковцами тогда былъ уже въ полномъ ходу. Въ 1725 году Патрикій подалъ вѣтковцамъ свои «тетради», а потомъ еще «книжку за руками», въ которыхъ оправдывалъ діаконовцевъ [234]). Тутъ же, на Вылевѣ, еще ранѣе попа Патрикія жилъ черный попъ діаконовскій Андрей, переселившійся сюда съ Керженца, какъ видно изъ показанія 1723 года [235]). Въ слободѣ Избыни жилъ діаконовскій попъ Матвѣй, на Волыни попъ Игнатій, и не имѣвшіе постояннаго мѣстопребыванія попы: Андрей Шипка, Иванъ Яковлевъ и Григорій Галицкій [236]). Посланіе въ слободу Избынь предостерегаетъ оберегаться, кромѣ названныхъ діаконовскихъ поповъ, еще нѣкоторыхъ «неосвященныхъ кривоучителей». Іосифъ Рѣшиловъ въ 1724 году называлъ слѣдующихъ раскольническихъ «учителей» слободы Вылева: Яковъ Григорьевъ, Тимоѳей Аѳанасьевъ, Димитрій Тимоѳеевъ, Стефанъ Ефремовъ. Всѣ эти лица въ 1722 году ѣздили зачѣмъ-то «въ Турецкую землю» [237]).

5. Вѣтка имѣла ближайшее сношеніе съ такъ называемымъ «Стародубьемъ»—въ сѣверныхъ уѣздахъ нынѣшней Черниговской губерніи, а частію и въ сосѣднихъ съ ними.

Отсюда раскольники переходили за польскую границу, а изъ Польши — сюда. По указанію Рѣшилова, мѣста чрезъ которыя проходили они, были слѣдующія: Любецкій перевозъ на Днѣпрѣ, въ верстѣ отъ гор. Любеча; въ слободѣ Радунь, въ 15 верстахъ отъ Любеча; Лоевскій перевозъ на рѣкѣ Днѣпрѣ; перевозъ Ериловичи на рѣкѣ Сожъ; слобода Добрянка близъ гор. Борзна; слобода Злынка и Тимошкинъ перевозъ, близъ города Стародубъ; Бобовичи близъ Почепской заставы [238]). По «вѣдомости» полковника Ергольскаго 1715—1718 годовъ значатся 16 слободъ раскольническаго поселенія: Еленка, Воронокъ, Лужки, Климово, Митьково, Деменка, Злынка, Тимошкинъ Перевозъ, Свяцкая, Шеломы, Зыбкая, Клинцы, Ардонь, Чуровичи, Добрянка, Радуль [239]). Всего населенія обо-

---

[234]) Рукоп. Хлудовской библіотеки, № 340, л. 115—118. Ср. *Лилеевъ*. Изъ ист. раск. на Вѣткѣ и въ Стародубьѣ. Вып. 1, стр. 430—431.

[235]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 161.

[236]) Всѣ эти попы перечислены въ посланіи въ слободу Избынь 1727 года (Изъ ист. раск. первой половины XVIII вѣка, стр. 195).

[237]) Собр. пост. в. п. и. IV, 239.

[238]) Опис. док. и дѣлъ Синода, 1, стр. 573, прим. 1.

[239]) *Лилеевъ*. Новые мат. для ист. раскола, стр. 117—119. Здѣсь еще названы: Новгородъ-Сѣверскій и села: Курковичи и Покуровка, но въ

его пола здѣсь значилось 4054, въ 526 дворахъ. Въ одномъ опредѣленіи Св. Синода 11 октября 1725 года сказано, что въ «малороссійскихъ городахъ въ Стародубскомъ и въ Черниговскомъ полкахъ, при переписи 1718 года, явилось раскольническаго поселенія... у польскаго рубежа 16 слободъ, въ которыхъ слободахъ 526 дворовъ», съ населеніемъ 3112 человѣкъ [240]). 12 изъ этихъ слободъ названы и въ «Реестрѣ» Іосифа Рѣшилова, причемъ означено и разстояніе слободъ отъ границы польской: напримѣръ, Еленка, Воронокъ и Лужки или Залужье «отъ границы» въ 100 верстахъ и «больше»; Ардонь Чернецкая и Свяцкая—въ 80 верстахъ «и больше»; Климово и Митьково—въ 60 верстахъ «и больше»; Зыбкая—въ 25 верстахъ; Добрянка — въ 20 верстахъ и «больше»; Злынка, Тимошкинъ Перевозъ и Радуль—«при самомъ польскомъ рубежѣ». При этомъ сдѣлана Рѣшиловымъ замѣтка, что «сверхъ тѣхъ вышепоказанныхъ слободъ есть и прочія непокоряющихся раскольниковъ слободы» [241]).

Съ 1715 года новыхъ раскольничьихъ слободъ въ Стародубскомъ и Черниговскомъ полкахъ не заводилось, но притокъ великороссійскихъ раскольниковъ сюда не прекращался. Есть извѣстіе, что стародубскіе слобожане заявили себя при Петрѣ Великомъ въ Шведскую войну. «Когда Мазепа пустилъ непріятеля въ россійскую границу, и шведы, по Украйнѣ и Малороссіи продолжая путь безъ всякаго себѣ сопротивленія, до самыхъ Стародубскихъ предѣловъ достигли», тогда «слобожане сіи, сами собою собравшись, первый опытъ вѣрности къ отечеству показали»: отаковавъ непріятеля, «нѣсколько сотенъ побили, и, живыхъ захватя, въ Стародубъ къ самому государю, тогда бывшему тамъ, плѣнниками привели». Государю это было очень пріятно, и вотъ «тогда онъ повелѣлъ раскольничьи слободы полковнику Ергольскому пере-

---

каждомъ изъ этихъ трехъ мѣстъ обозначено только по одному раскольническому двору. Въ сочиненіи *Лилеева* „Изъ исторіи раскола на Вѣткѣ и въ Стародубьѣ въ XVII — XVIII вѣкахъ" къ раскольническимъ поселеніямъ отнесены еще слобода Млинка и село Марчихина Буда (стр. 61—62). Но въ первой четверти XVIII вѣка раскольниковъ въ этихъ селеніяхъ не было.

[240]) Собр. пост. в. п. и. V, стр. 202. Ср. письмо оберъ-коменданта Наумова 21 декабря 1731 года (*Лилеевъ*. Нов. мат. для ист. раскола, стр. 123).

[241]) Собр. пост. в. п и. IV, стр. 315—316.

писать» и утвердилъ за ними нѣкоторую свободу [242]). По всей вѣроятности это распоряженіе Петра имѣлъ въ виду кіевскій губернаторъ князь Голицынъ, когда 28 февраля 1716 года писалъ въ указѣ, что по царскому велѣнію «гдѣ явятся великороссійскаго народа раскольщики, оныхъ велѣно переписать всѣхъ на лицо подворно, и кто на какихъ грунтахъ и за кѣмъ живутъ въ подданствѣ, и велѣно имъ жить на тѣхъ же грунтахъ, на которыхъ они поселились, и владѣльцамъ ими, раскольщиками, отнюдь не владѣть, а подати съ нихъ не имать, и обидъ имъ не чинить» [243]). Поэтому неудивительно извѣстіе въ донесеніи полковника Лукьяна Жоравки, отъ 21 ноября 1717 года, объ усиленіи раскольниковъ въ Стародубьѣ и о нѣкоторыхъ ихъ вольностяхъ [244]).

Въ нѣкоторыхъ стародубскихъ слободахъ существовали тогда общественныя часовни, монастырьки и чернеческія «кельи». Напримѣръ, 21 ноября 1717 года гетману Скоропадскому полковникъ Лукьянъ Жоравко доносилъ, что еще при переписи маіора Протасова начался строиться «монастырецъ», который теперь «реставруетъ и фундуетъ» нѣкій «расколыщикъ» Сергій [245]). Въ «Вѣдомости» полковника Ергольскаго названы три кельи въ слободѣ Зыбкой [246]). По «Компутамъ» 1723 года въ слободѣ Воронокъ находились «особо бездворныя хаты, въ коихъ жили считающіеся между иноками»,—въ слободѣ Митьковой указаны два старца: Даніилъ и Василій,—о слободѣ Тимошкинъ Перевозъ сказано, что тамъ «на пущи чернецъ живетъ» [247]).

Съ 1715 года раскольники стародубскіе «вѣдомы были въ Кіевской губернской канцеляріи» [248]).

Когда въ 1722 году въ Стародубьѣ началась миссіонерская дѣятельность посланнаго сюда Синодомъ іеромонаха Іосифа Рѣшилова, то «изъ жителей тамошнихъ, какъ доносилъ преосвященный Черниговскій Иродіонъ Жураховскій,—зѣло много людей всякаго чина» побѣжали на Вѣтку «за па-

---

[242]) *Іоанновъ*. Полн. истор. извѣстіе. Спб. 1799, стр. 223.

[243]) *Лилеевъ*. Новые мат. для ист. раскола, стр. 109.

[244]) Тамъ же, стр. 111.

[245]) *Лилеевъ*. Нов. мат. для ист. раскола, стр. 111.

[246]) Тамъ же, стр. 118.

[247]) *Лилеевъ*. Изъ ист. раск. на Вѣткѣ и въ Стародубьѣ. Вып. 1, стр. 270.

[248]) *Лилеевъ*. Нов. мат. для ист. раск., стр. 216.

новъ Халецкаго и Красильскаго и иныхъ помѣщиковъ, которые при самой границѣ живутъ и слободы московскими людьми населяютъ» [249]).

Наиболѣе виднымъ попомъ здѣсь считался Борисъ, родомъ изъ Калуги, жившій въ слободѣ Воронкѣ. Іосифъ Рѣшиловъ въ 1724 году писалъ, что Борисъ «жительствуетъ въ слободѣ Воронкѣ, а въ его духовенствѣ двадцать слободъ» [250]). Очевидно, это былъ попъ, извѣстность котораго неслась широко. Жившій въ посадѣ Еленка расколоучитель Иванъ Парееновъ Подпружниковъ въ 1723 году показывалъ, что онъ пришелъ въ Еленку съ Вѣтки около 1709 года и что здѣсь «все семейство его... исповѣдывались и святыхъ таинъ причащались отъ присланнаго изъ-за рубежа, съ Вѣтки, попа Бориса» [251]). Поэтому можно думать, что Борисъ былъ принятъ въ расколъ еще попомъ Өеодосіемъ. Въ письмѣ слободскому бурмистру Еремѣю Карпову извѣстный Рѣшиловъ писалъ въ 1723 году: «первый принципалъ и учитель вашъ пустопопъ Борисъ... житель Воронковскій». «Вторымъ принципаломъ» Рѣшиловъ называлъ раскольническаго попа Димитрія, жившаго въ посадѣ Лужки [252]). Объ этомъ Димитріѣ ничего болѣе не извѣстно [253]). Кромѣ попа Бориса и попа Димитрія находимъ въ Стародубьѣ въ разсматриваемый періодъ и другихъ поповъ. Такъ, въ слободѣ Зыбкой жилъ попъ Алексѣй. Объ этомъ попѣ далъ показаніе въ 1723 году іеромонаху Рѣшилову пойманный имъ крестьянинъ Михаилъ Мартыновъ. Онъ же, Мартыновъ, называлъ еще попа Александра, жившаго, кажется, въ слободѣ Еленкѣ [254]).

Изъ расколоучителей мірянъ извѣстенъ Иванъ Парееновъ Подпружниковъ. Живя въ Москвѣ православнымъ, онъ около 1706 года сшелъ на Вѣтку, «уповая тамъ удобнѣе себѣ ни-

---

[249]) Опис. док. и дѣлъ Синода, т. 1, стр. 579.

[250]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 164, 237. Опис. док. и дѣлъ Синода, I, стр. 585.

[251]) Опис. док. и дѣлъ Синода, III, стр. 342.

[252]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 169.

[253]) Можетъ быть, это—тотъ Димитрій, который на Керженцѣ заявилъ себя сторонникомъ Тимоөея Лысенина и діакона Александра, и потомъ куда-то переселился съ Керженца? А можетъ быть тотъ попъ муромскій Димитрій Протодіаконовъ, который былъ взятъ въ первую Вѣтковскую выгонку (*Лилеевъ*. Изъ ист. раск. на Вѣткѣ и въ Стародубьѣ. Вып. 1, стр. 312)?

[254]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 164.

томство получить», потому что въ Москвѣ «пришелъ въ оскудѣніе». На Вѣткѣ отъ пана Халецкаго Подпружниковъ получилъ «для житья пустой дворъ, съ котораго платилъ въ годъ по два рубля». Проживъ здѣсь два съ половиною года, Подпружниковъ съ семействомъ перешелъ въ Стародубье, въ слободу Еленку, гдѣ и жилъ до встрѣчи съ Рѣшиловымъ, находясь «въ духовенствѣ» у попа Бориса [255]).

Всѣ жившіе въ Стародубьѣ раскольники были поповцами. Только въ нѣкоторыхъ слободахъ (напр. Клинцы), въ одиночку, жили и безпоповцы. Главнымъ же мѣстомъ поселенія безпоповцевъ служила слобода Ардонь Чернецкая. Въ самомъ началѣ XVIII вѣка Ардонь уже существовала и была извѣстна, какъ мѣсто особаго поселенія безпоповцевъ [256]). Насельники Ардони были людьми, переселившимися сюда изъ разныхъ мѣстъ. Между прочимъ, переселялись сюда съ Выга, переселялись и съ Керженца. Въ 1712 году Выговская пустынь простерла сюда свое вліяніе. Для отправленія богослуженія сюда былъ присланъ изъ Выговской пустыни чернецъ Савватій, а для управленія дѣлами былъ присланъ наставникъ по имени Спиридонъ Ивановъ, который сначала долго жилъ на Керженцѣ и тамъ прославился, какъ непреоборимый собесѣдникъ. Посылкой Спиридона въ Ардонь распорядился самъ Андрей Денисовъ, выговскій архиктиторъ, временно находившійся тогда въ Москвѣ. Когда Спиридонъ Ивановъ прибылъ въ Ардонь, то безпоповщинская жизнь, подъ его управленіемъ, можно сказать зацвѣла. «Во многія страны лучи своего разума» Спиридонъ «простре, и отъ многихъ странъ очи къ себѣ обрати, и вся внѣшнія церкви посрами». Вообще это былъ «мужъ мудрый, добрѣ вѣдящій правильный разумъ, и совѣты отецъ». «О, коликая тогда весна въ людяхъ показася: и лѣнивіи тогда многіе плоды благіе приношаху». На богослужебныхъ собраніяхъ Спиридонъ, между прочимъ, произносилъ проповѣди, и своимъ краснорѣчіемъ привлекалъ къ себѣ многихъ. «Вси въ день недѣльный и праздничный течаху во единъ храмъ мо-

---

[255]) Опис. док. и дѣлъ Синода, III, стр. 340—342.

[256]) Это видно изъ показанія Ардонскаго войта Василія Тепикина, который въ 1753 году показывалъ, что „пятьдесятъ годовъ тому будетъ", какъ отецъ его, Михаилъ Тепикинъ, переселился въ Ардонь изъ села Кобелева, Бѣлевскаго уѣзда, и тамъ „отецъ его, и матка, и браты, крестились въ расколъ безпоповщину отъ будучихъ тамъ Поморскихъ учителей, стариковъ" (*Лилеевъ*. Нов. мат. для ист. раск., стр. 166—167).

литвенный слышати медоточивыхъ того словесъ и насладитися пиршества духовнаго» [257]). Такимъ образомъ, завѣдываніе дѣлами безпоповцевъ Ардони исходило преимущественно съ Выга, а отчасти и съ Керженца. Изъ безпоповцевъ Керженца, тоже около того времени переселившихся въ Ардонь, извѣстны: Макаръ Осиповъ, братъ его Иванъ Осиповъ, Аѳанасій Стрѣлковъ и Петръ Тимоѳеевъ Кривой. Съ представителями безпоповщины съ Выга эти керженцы находились въ раздѣленіи, по разногласію въ рѣшеніи нѣкоторыхъ вопросовъ. Около 1722 или 1723 года Спиридонъ Ивановъ со «многими» бѣжалъ въ Валахію. «Старики»-требоотправители тогда въ Ардони перевелись, и ардонцы за совершеніемъ крещенія, покаянія и совершеніемъ службъ обращались въ слободу Клинцы. Желающихъ жениться посылали вѣнчаться на Вѣтку къ попу, а отъ своего богослуженія отлучали, пока у женившагося родились дѣти [258]).

Много было раскольниковъ и южнѣе Стародубья—по берегамъ Чернаго и Азовскаго морей. Еще въ XVII вѣкѣ раскольники поселились, между прочимъ, въ урочищѣ Можары на Кавказѣ, между Кумой и Домызлой [259]). Въ XVIII вѣкѣ встрѣчаемъ раскольническія поселенія нѣсколько западнѣе—по рѣкѣ Кубани, при впаденіи ея въ Черное море. Здѣсь жили и поповцы, среди которыхъ извѣстенъ іеромонахъ Герасимъ, и безпоповцы [260]).

Около 1708 года па Кубань бѣжалъ сподвижникъ извѣстнаго Булавина, казацкій атаманъ Игнатій Некрасовъ съ двумя тысячами казаковъ [261]). Нѣкоторые изъ раскольниковъ и здѣсь жили, впрочемъ, недолго, и скоро многіе изъ нихъ переселились на другую сторону Чернаго моря—на берега рѣки Дуная, въ тогдашнюю Валахію. Положенное начало русскихъ поселеній съ теченіемъ времени постепенно увеличивалось. Особенно много переселилось сюда раскольни-

---

[257]) „Сказаніе" по поводу посланія на Керженецъ Спиридона Иванова. (Ркп. Хлудовской библіотеки № 352, лл. 286 об.—287).

[258]) *Лилеевъ*. Нов. мат. для ист. раск., стр. 15—16, 168—169.

[259]) Внутренніе вопросы въ расколѣ XVII вѣка, стр. XXIII.

[260]) Рук. И. П. Б. Q. 1. 1026, лл. 72—94.

[261]) Въ 1763 году Коллегія иностранныхъ дѣлъ свидѣтельствовала, что некрасовцы „съ 1708 года, по истребленіи на Дону Булавина бунта, ушли въ турецкую сторону и донынѣ при устьѣ рѣки Кубани живутъ, гдѣ уже переродились" (*Лилеевъ*.—Нов. мат. для ист. раск. стр. 237)

ковъ съ Керженца послѣ извѣстнаго «собесѣдованія» съ Питиримомъ въ 1719 году. Въ 1723 году сюда ѣздили раскольники и съ Вѣтки. «По совѣту всѣхъ заграничныхъ раскольниковъ, изъ пограничной слободы Вылева, ѣздили въ турецкую землю раскольническіе учители четыре человѣка: Яковъ Григорьевъ, Тимоѳей Аѳанасьевъ, Димитрій Тимоѳеевъ и Стефанъ Ефремовъ». Ѣздили туда и посланные изъ Покровскаго Вѣтковскаго монастыря [262]). Въ 1732 году старецъ Авраамій, жившій на Вѣткѣ около 1713—1727 годовъ, показывалъ, что отъ жителей Вѣтки онъ слышалъ, что «въ Волошской землѣ россійскаго народа раскольниковъ имѣется съ 70 слободъ». Въ томъ же году старецъ Антоній показывалъ, что «въ Волошской землѣ имѣется россійскаго народа раскольниковъ многое число» [263]). Около 1723 года въ Валахію сбѣжалъ «со многими» изъ Ардони расколоучитель Спиридонъ Ивановъ [264]). Туда же, къ некрасовцамъ, раньше «съѣхалъ» архимандритъ Іосифъ, «вышедшій изъ Россіи, изъ Спасоярославскаго монастыря» [265]).

Василій Флоровъ свидѣтельствуетъ, что въ самомъ началѣ 20-хъ годовъ XVIII вѣка онъ былъ у раскольниковъ, жившихъ на рѣкѣ Міусъ, впадающей въ Азовское море. «Обрѣтохъ жилища,—говоритъ онъ, — въ крѣпкихъ мѣстахъ, кельи построены. Много же древъ плодоносныхъ; рѣка же вельми рыбна. И водворихся тамо у нѣкоего автора, именемъ Петра. Жилъ у него два лѣта» [266]).

6. Извѣстный новгородскій расколоучитель Ѳеодосій Васильевъ въ 1699 году переселился въ Польшу [267]), въ Невельскій уѣздъ, во владѣнія пана Куницкаго, въ Кропивинскую волость, близь деревни Русановой [268]). «Услышано же бысть въ Россіи, по странамъ», Ѳеодосіево «отшествіе, множество христіанъ градовъ, весей и селъ, любовію распаляеми,

---

[262]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 239, ср. Опис. док. и дѣлъ Синода, 1, стр. 588 в.

[263]) *Есиповъ*.—Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 1, стр. 243. 245.

[264]) *Лилеевъ*.—Нов. матер. для ист. раск., стр. 16.

[265]) *Есиповъ*.—Раск. дѣла XVIII вѣка, т. 1, стр. 248.

[266]) Обличеніе на раскольниковъ (Бр. Сл. 1894, т. 2, стр. 92—93).

[267]) Житіе Ѳеодосія. стр. 6, ср. „О началѣ раздора ѳедосѣевыхъ съ Выгорѣцкимъ общежительствомъ“, стр. 22 (Мат. для ист. безпопов. согласій, М. 1870).

[268]) Что Ѳеодосій поселился во владѣніяхъ пана Куницкаго, видно изъ показаній Ивана Парѳенова (Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 434—5).

потекоша во слѣдъ его, желающе... подъ руководствомъ его пребывати» [269]). Большинство сожителей Ѳеодосія было крестьяне, но были здѣсь и лица купеческаго званія, и духовнаго, и дворянскаго. «Приснымъ помощникомъ» Ѳеодосія здѣсь былъ именно дворянинъ—Захаръ Бедринскій. Всего собралось къ Ѳеодосію «мужеска пола до 600, дѣвицъ же и женъ до 700» человѣкъ. Построивъ двѣ «обители»: мужскую и женскую, Ѳеодосій «наставляше» всѣхъ «къ богоугодному житію, по уставамъ иноческимъ Василія Великаго, общее житіе устави». «Въ обителяхъ же овіихъ служба Божія: вечерня, повечерня, полунощница, утреня, часы, молебны и панихиды, со чтеніемъ и со сладкогласнымъ пѣніемъ, по святымъ старопечатнымъ книгамъ, вся по уставу, чинно и красно вельми, на кійждо день исправляшеся». Въ трапезѣ, на обѣдахъ и ужинахъ, введено было чтеніе. «Хлѣбъ и другія потребы общи бяху. Трапеза едина всѣмъ бяше, токмо престарѣлымъ и больнымъ: больницы, служители, и пищи особныя». Одежда, обувь, и прочія вещи домашняго обихода «всѣмъ изъ казны общія подавахуся» [270]). «Оброкъ» пану Куницкому ѳеодосѣевцы платили по 30 рублей въ годъ съ человѣка. Внѣ обители они занимались хлѣбопашествомъ [271]). Во всѣхъ работахъ Ѳеодосій принималъ участіе самъ, показывая всѣмъ примѣръ трудолюбія: «великія тяготы понесе, лѣсъ сѣкій, сучіе сѣчаше и пряташе, и прочія дѣла своима рукама творяше» [272]).

Такъ ѳеодосѣевцы прожили въ Польшѣ всего девять лѣтъ. «Житію же весьма прослывшу, начаша жолнеры находити» на нихъ, «чающе во обитети богатство веліе быти, и многія обиды и пакости имъ творяху». Однажды, намѣреваясь разграбить обитель, жолнеры взялись стрѣлять, отъ чего нѣкоторые ѳеодосѣевцы были ранены, нѣкоторые совсѣмъ убиты [273]). При такихъ обстоятельствахъ ѳеодосѣевцамъ жить въ Польшѣ стало

---

[269]) Житіе Ѳеодосія, стр. 6.—Нѣкій Иванъ Парѳеновъ показывалъ, что, проживъ съ расколоучителемъ Семеномъ Григорьевымъ „въ лѣсу за Старой Русой, на рѣкѣ Робьѣ“, два года, они потомъ вышли на дорогу и пристали къ толпѣ раскольниковъ, которые въ числѣ болѣе ста человѣкъ, на сорока подводахъ, переселялись за польскій рубежъ, къ ѳеодосѣевцамъ (Опис. док. и дѣл. Синода, 1, стр. 434). Отсюда видно, что ѳеодосѣевщина пополнялась въ разъ сотнями человѣкъ.

[270]) Житіе Ѳеодосія, стр. 6—8.

[271]) Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 434.

[272]) Житіе Ѳеодосія, стр. 6.

[273]) Тамъ же, стр. 11—12.

трудно. Поэтому стали думать о переходѣ на жительство куда-нибудь въ другое мѣсто. «Въ то время въ Велицѣй Россіи монарху Петру Первому царскіе скипетры содержащу... гоненіе на правовѣрныхъ преста», много раскольниковъ жило въ предѣлахъ Ямбургскихъ и Копорскихъ, и всюду раскольники жили «свободно». Поэтому Ѳеодосій рѣшилъ переселиться опять на Русь. Подходящее ближайшее мѣсто было найдено въ Псковской губерніи, въ Великолуцкомъ уѣздѣ, въ Вязовской волости, въ имѣніи свѣтлѣйшаго князя Александра Даниловича Меньшикова. 4 апрѣля 1708 года Меньшиковъ на имя Ѳеодосія Васильева и Захара Бедринскаго далъ листъ, которымъ разрѣшалось этимъ выходцамъ изъ Польши, со всею «братіей», поселиться на принадлежащихъ Меньшикову земляхъ и тамъ свободно отправлять богослуженіе по старопечатнымъ книгамъ. «Понеже,—говорилось въ данномъ листѣ,—прежде сего жившіе за Польскимъ и Литовскимъ рубежемъ избранники, въ нихъ же первые общихъ мужска и женска полу жительствъ совѣщатели Ѳеодосій Васильевъ и Захарій Ларіоновъ, также міромъ общежительствъ семьи съ женами и съ дѣтьми, возжелали изъ за тѣхъ рубежей выдти въ сторону его царскаго величества, на наше имя, и по его царскаго величества указу оныхъ избранниковъ мы пріятно принять, и въ Великолуцкомъ уѣздѣ, въ дворцовой Вязовской волости, поселить приказали, обѣщая имъ всегда, при нашемъ защищеніи, въ вѣрѣ ихъ вольность, какъ они напредь сего и по се время жили и нынѣ живутъ, по старопечатнымъ книгамъ, какъ у нихъ чинъ состоитъ; и того ради дабы въ томъ и ни въ чемъ имъ никто никакого препятія и утѣсненія, особливо жъ налогу, обидъ и разоренія не чинилъ; также и сверхъ наложенныхъ на нихъ податей отъ насъ излишняго ничего, а наипаче подводъ и людей въ провожатые, никуда ни за чѣмъ брать отнюдь да не дерзаетъ, подъ опасеніемъ его царскаго величества жестокаго указа; чего ради во свидѣтельство данъ имъ сей листъ, за подписью нашей руки, за печатью нашею, въ главной квартирѣ, въ Могилевѣ» [274]). Получивъ такое разрѣшеніе, ѳеодосѣевцы въ большей своей части перешли на новое мѣсто [275]),

[274]) Рукоп. Кіевской академіи изъ изданія митрополита Макарія № Аа. 120, л.л. 142—142 обор.

[275]) Нѣкоторые изъ владѣній пана Куницкаго переселились въ вотчину Новгородскаго Юрьева монастыря и поселились частію въ деревнѣ Лукахъ, частію въ Залучьѣ. (Опис. док. и дѣл. Синода, V, стр. 259).

и зажили здѣсь сначала довольно привольно. «И даде имъ всякую свободу и вольность, безъ боязни древнецерковные святотеческіе законы по старопечатнымъ книгамъ соблюдати»,— говорится въ житіи Ѳеодосія. «И тако оный, любимый монархомъ князь, своею сильною рукою не мало лѣтъ милосердо ихъ охраняше, не токмо отъ мірскихъ властей, но и отъ духовныхъ: не даяше никому обидъ въ вѣрѣ и въ мірскихъ дѣлѣхъ имъ творити». Однако скоро, «бѣды» появились и здѣсь. «Найде въ хлѣбѣ, и въ одеждахъ великое оскуденіе и нужда». Сдѣлали толчею: «толчаху овесъ, мякины всякія, и колосины, и хлѣбы печаху». Сожители Ѳеодосія стали совѣтовать ему переселиться куда-нибудь еще [276]). Кромѣ того, «тогда наиде на ихъ собраніе смертная язва, кая едва не всѣхъ мужеска и женска пола жителей немилостивно пояде, и малы нѣціи остася» [277]).

Между тѣмъ, въ 1710 году Меньшиковъ далъ «во владѣніе» ѳедосѣевцамъ Ряпину мызу, въ Юрьевскомъ уѣздѣ. Въ просьбѣ Меньшикова въ этомъ случаѣ участвовалъ шляхтичъ Нѣгоновскій, совращенный въ ѳедосѣевство [278]). «Прейти же тамо на житіе всѣмъ не бяше еще повелѣно». Ѳеодосій находилъ, что новое мѣсто «зѣло угодно бѣ къ пропитанію многимъ, и рыбныя ловли» тамъ «довольно». Поэтому онъ отправился въ Новгородъ произвести послѣдніе хлопоты по переселенію, но тамъ былъ арестованъ и, заключенный въ тюрьму, умеръ въ 1711 году [279]). Послѣ этого выговцы получили указъ о переселеніи на Ряпину мызу. Пересилившіеся жили здѣсь «лѣтъ семь», «снабдѣваемы въ великомъ изобиліи хлѣбомъ, и рыбою, и прочими потребами» [280]). На мѣстѣ Ѳеодосія Васильева теперь сталъ его сынъ Евстратъ, какъ указанный Ѳеодосіемъ руководитель; его помощникомъ сдѣлался братъ Ѳеодосія Егоръ Васильевъ; стряпчимъ для отправленія всякихъ обительскихъ дѣлъ былъ поставленъ сынъ Захара Бедринскаго Иларіонъ. «Собрашася ту мужеска и женска полу душъ до дву тысячъ, построиша себѣ два жилища», какъ и во владѣніяхъ пана Куницкаго, «нарекше я обители общаго житія, мужская и жен-

---

[276]) Житіе Ѳеодосія, стр. 12—13.

[277]) О началѣ раздора ѳедосѣевыхъ съ Вигорѣцкимъ общежительствомъ, стр. 25.

[278]) Извѣщеніе праведное, стр. 118.

[279]) Житіе Ѳеодосія, стр. 13—14. 17.

[280]) Тамъ же, стр. 19.

ская, и въ нихъ молитвенные храмы состроиша со звоны, наименованные молельныя» [281]).

Впрочемъ, не всѣ раскольники жили въ означенныхъ двухъ «обителяхъ». Обратившійся изъ ѳедосѣевщины въ православіе Иванъ Парѳеновъ въ 1721 году показывалъ, что раскольники ѳедосѣевскаго толка живутъ еще въ нѣсколькихъ деревняхъ Ряпиной мызы, — именно: въ Лыбовкѣ (12 дворовъ), Тошковичахъ (20 дворовъ), Реберѣ (10 дворовъ), Изменѣ (6 дворовъ), Шульгинѣ (6 дворовъ), Пармѣ (10 дворовъ), другой Пармѣ (8 дворовъ), Вороньѣ, Кирилинѣ [282]). Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ были и особые руководители ѳедосѣевской общины. Напримѣръ: въ названной деревнѣ Кирилиной жилъ раскольоучитель Иванъ Бедра, на Разиной мызѣ управлялъ Терентій Васильевъ,—съ которыми жители «обителей» имѣли прямое сношеніе по всѣмъ важнымъ дѣламъ [283]).

Управляя Ряпиной мызой, сынъ Ѳеодосія Васильева - Евстратъ предпринималъ и поѣздки по разнымъ мѣстамъ. Напримѣръ, въ 1717 году онъ былъ въ Старой Русѣ, въ Новгородѣ, а затѣмъ и въ Москвѣ, гдѣ останавливался у купца Василія Дмитріева, по убѣжденіямъ безпоповца Выговской общины. Въ лицѣ Евстрата Москва ознакомилась съ ѳедосѣевщиной, какъ особымъ, имѣющимъ пункты несогласія съ безпоповцами Поморской общины [284]).

Между тѣмъ поселившіеся на Ряпиной мызѣ ѳедосѣевцы «начаша жити житіемъ весьма многозазорнымъ... и всякая возрасте нечистота, подавляющая совсѣмъ чистую ниву» [285]). Начались отпаденія отъ ѳедосѣевщины; напр. присоединился къ православію бывшій нѣкогда любимцемъ Ѳеодосія Васильева расколоучитель Константинъ Ѳедоровъ. 27 марта 1719 года солдатъ Петръ Тюковъ сдѣлалъ донесеніе на ряпинцевъ, и на Ряпиной мызѣ появилась военная команда, въ испугѣ отъ которой ряпинцы разбѣжались. Евстратъ, Егоръ Васильевъ и стряпчій Ларіонъ Бедринскій, «не теряя времени, осѣдлали лошадей и ускакали» изъ ѳедосѣевской «обители», «не знамо

---

[281]) Извѣщеніе праведное, стр. 118.

[282]) Опис. док. и дѣл. Синода, 1, стр. 436. *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, 1, стр. 92.

[283]) *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, 1, стр. 91—92. 96.

[284]) Хр. Чт. 1906, т. CCXXII, стр. 706—708.

[285]) О началѣ раздора Ѳедосѣевыхъ съ Выгорѣцкимъ общежительствомъ, 26 (Мат. для ист. безпопов. согласій, М. 1870).

куда», приказавъ бѣжать и всѣмъ, кто куда можетъ [286]). И дѣйствительно, почти всѣ разбѣжались; только нѣкоторые были захвачены и представлены къ допросу. На Ряпиной мызѣ солдаты хозяйничали долго, «забирая хлѣбъ, и скотину, и прочая вся» [287]), такъ что мыза «опустѣла» отъ ѳедосѣевцевъ «до конца».

Евстратъ Ѳедосѣевъ бѣжалъ собственно опять въ Польшу, поселившись во владѣніяхъ пана Эльзана; другіе ушли частію въ Лифляндію, частію въ Курляндію, частію въ Валахію,— одни подъ «начальствомъ» Терентія Васильева (Лифляндія), другіе—Макара Никитина (Курляндія) [288]), нѣкоторые, наконецъ, переселились въ Стародубье. «Обаче всѣ тыя общежительства только основаніе свое увидѣша, совершенія же своего отнюдь узрѣти не возмогоша, но овіи отъ насилія, овіи же отъ несогласій многихъ вскорѣ разрушишася и въ небытіе преложишася» [289]).

Таковы были главныя мѣста поселеній ѳедосѣевцевъ. Но сѣмя, брошенное расколоучителями XVII вѣка и потомъ Ѳеодосіемъ Васильевымъ, принесло большіе плоды: въ Новгородско-псковскихъ предѣлахъ расколъ распространился по всѣмъ направленіямъ. Относительно Новгорода Посошковъ, въ сочиненіи «Зеркало очевидное», писанномъ около 1710 года, свидѣтельствуетъ, что «въ Великомъ Новѣградѣ едва десятая часть обрящется правовѣрныхъ» [290]). Главнымъ расколоучителемъ здѣсь былъ крестьянинъ Тимоѳей Іовлевъ. Извѣстны также Козма Макаровъ, перекрещенный въ расколъ изъ поповъ, въ Новгородскомъ уѣздѣ—попъ Тихонъ Ѳедоровъ [291]). Изъ селъ

---

[286]) *Есиповъ.* Раск. дѣла XVIII вѣка, 1, стр. 89—91.

[287]) Житіе Ѳеодосія, стр. 20.

[288]) Извѣщеніе праведное, стр. 59—60. 119. Опис. док. и дѣлъ Синода, XI, стр. 675. Въ Курляндіи насадителемъ раскола былъ „священноіерей“ Терентій, пришедшій сюда, по сказанію раскольниковъ, еще въ 1677 г., и поселившійся тогда въ деревнѣ Лигинишки. Такимъ образомъ, первые здѣшніе раскольники были поповцы. Но въ 1704 году Терентій умеръ и, умирая, „благословилъ“, по желанію его прихожанъ, „пастырствовать сына своего“ Антонія (Рукоп. В. Г. Дружинина, № 229, лл. 41 об.—42). Съ этого времени у курляндскихъ раскольниковъ началась уже безпоповщинская практика.

[289]) *Поповъ.* Мат. для ист. безпопов. согласій, стр. 27.

[290]) Зеркало очевидное, Казань 1895, стр. 144.

[291]) Собр. пост. в. ц. и. V, стр. 135—136. Опис. док. и дѣл. Синода, V, 356.

Новгородскаго уѣзда особенно извѣстны: Крестецкій ямъ, мѣсто прежняго служенія Ѳеодосія Васильева, и Вышневолоцкій ямъ. По показанію 1721 года, жители Крестецкаго яма, ямщики, всѣ были раскольники. Въ окрестныхъ къ яму деревняхъ было тоже: «никто на исповѣди» у приходскаго священника «не былъ и св. таинъ не сподоблялся, и къ церковному пѣнію въ воскресеные дни и въ господскіе праздники приходили изъ мужеска пола малое число, а жены ихъ и дѣти никогда не приходили, и со всякою церковною потребою въ домы къ себѣ пущали не самоохотно», а лишь съ «принужденья» священника, а «жены» прихожанъ «объявляли» обычно «такія отговорки, будто они ко кресту и ко святыни идти недостойны», умирали безъ покаянія, новорожденныхъ дѣтей не крестили. Священникъ Матвѣй Никитинъ насчитывалъ у себя въ яму 799 человѣкъ «церковныхъ противниковъ» [292]). Въ Вышневолоцкомъ ямѣ расколъ завелся съ 1704 года. Долгое время укрывалъ здѣсь раскольниковъ попъ Платонъ Михайловъ. А пропагандистами дѣйствовали два расколоучителя съ Ряпиной мызы, которымъ удалось уговорить многихъ уйти на эту мызу [293]).

Много было раскольниковъ и въ Старой Русѣ. Въ началѣ XVIII вѣка сюда не разъ пріѣзжали изъ мѣстъ своего жительства Ѳеодосій Васильевъ и Андрей Денисовъ и находили себѣ здѣсь пріютъ, конечно, въ домахъ раскольниковъ. По переписи 1722 года поручика Коптѣлова, въ 10 Старорусскихъ приходахъ онъ нашелъ «неисповѣдавшихся» сначала 678 человѣкъ, а потомъ 2904 [294]). До 1725 года здѣсь поддерживалъ и укрывалъ расколъ попъ погоста Черенчицъ Флоръ Харитоновъ, перекрещенный въ расколъ Ѳеодосіемъ Васильевымъ [295]).

Въ царствованіе Петра распространился расколъ ѳедосѣевскаго толка и въ сосѣднихъ съ Новгородской губерніей уѣздахъ. Житіе Ѳеодосія отмѣчаетъ въ этомъ отношеніи «Копорскіе и Ямбургскіе предѣлы». Изъ Копорья за поблажку расколу былъ уволенъ попъ Исидоръ Алексѣевъ еще въ 1715 г. [296]).

---

[292]) Опис. док. и дѣл. Синода. I, стр. 264—265.

[293]) Собр. пост. в. п. и. VII, 377. Опис. док. и дѣл. Синода, XI, стр. 572—575.

[294]) Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 259—260.

[295]) Собр. пост. в. п. и, V, стр. 149—150. Опис. док. и дѣл. Синода, V, стр. 257—260, прилож. XI.

[296]) Опис. архив. Александро-Невской лавры, стр. 490.

Здѣсь распространялъ расколъ преимущественно ученикъ Ѳеодосія Васильева Константинъ Ѳедоровъ [297]), впослѣдствіи протоіерей въ Ямбургѣ. Въ 1721 году сюда былъ посланъ для розыска раскольниковъ поручикъ Зиновьевъ [298]). По его донесенію, наибольшее сосредоточеніе раскола въ Копорскомъ уѣздѣ представляли деревни: Зарѣчье и Фолилѣево, вотчины князя Меньшикова, и Грязная, вотчины царицы Прасковьи Ѳеодоровны [299]). Въ деревнѣ Ухаровѣ поручикъ Зиновьевъ открылъ расколоучителя Тимоѳея Широкаго [300]). Что касается Ямбургскаго уѣзда, то по указанію Константина Ѳедорова здѣсь расколъ содержался преимущественно въ деревняхъ: Черной и Сосницы [301]). Поручику Зиновьеву порученъ былъ розыскъ раскольниковъ и въ этомъ уѣздѣ [302]).

Сосѣдняя съ Новгородской Псковская губернія, издавна зараженная расколомъ, давала пріютъ расколу и въ разсматриваемый нами періодъ времени. Мы видѣли, что въ Вязовской волости жили ѳедосѣевцы, вышедшіе изъ Польши. Сюда же, въ Псковскій уѣздъ, бѣжали нѣкоторые изъ нихъ съ Ряпиной мызы, при разореніи ея [303]). Въ свое время здѣсь, во Псковѣ, былъ совращенъ въ расколъ Иванъ Иларіоновъ, извѣстный своимъ «исповѣданіемъ» 1718 года [304]). До 1710 года здѣсь, во Псковѣ, распространялъ расколъ нѣкто Ульянъ Григорьевъ, впослѣдствіи дерптскій бурмистръ [305]). По донесенію провинціалъ-инквизитора 1724 года, раскольники жили въ волостяхъ Никольской и Михайловской, въ вотчинѣ генералъ-прокурора Ягужинскаго, близь польскаго рубежа [306]). По донесенію поручика Зиновьева 1723 года, раскольники жили въ разныхъ монастырскихъ и дворцовыхъ вотчинахъ, близъ Польскаго рубежа, а также въ городѣ Велье [307]). Въ 1722 году окладныхъ

---

297) *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, 1, стр. 96.

298) Собр. пост. в. п. и. 1, стр. 93; IV, стр. 286.

299) Опис. док. и дѣл. Синода, 1, стр. 661—662.

300) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 288.

301) Опис. док. и дѣл. Синода, 1, стр. 661.

302) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 286.

303) *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, 1, стр. 92.

304) Прав. Собесѣд. 1867, ч. 3, стр. 327.

305) Опис. док. и дѣл. Синода, 1, стр. 437—438.

306) Опис. док. и дѣл. Синода, IV, стр. 374.

307) Опис. док. и дѣл. Синода, 1, стр. 662. Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 258.

съ раскольниковъ денегъ здѣсь собрано было только 58 рублей, а въ 1724 году—1752 рубля [308]).

Въ сосѣдней Швеціи появившаяся еще въ XVII вѣкѣ поповщина держалась нѣкоторое время и теперь. До 1704 года въ Нарвѣ жилъ раскольническій попъ Іосифъ, къ которому новгородскіе раскольники ѣздили вѣнчаться [309]).

7. Москва не была главнѣйшимъ центромъ раскола. Но всѣ видные центры имѣли съ нею сношенія. Таковы и Керженецъ, и Выгъ, и Вѣтка. По 15 января 1721 года записалось въ расколъ «Московскихъ жителей» сначала 1104 человѣка, да уѣздныхъ жителей 4475 человѣкъ; потомъ еще 127; всего 5706 [310]). Въ 1722 году снова записалось въ расколъ 403 человѣка [311]). Въ документѣ 1728 года значится раскольниковъ въ Московской губерніи: въ 1720 году 5496 человѣкъ; въ 1721 году 2453; въ 1722—849; въ 1723—409; въ 1724—258; въ 1725—129 [312]). Тутъ обозначены: жители гостинной сотни; городовые и посадскіе люди; крестьяне: дворцовые, монастырскіе, синодальные, помѣщичьи. Въ вѣдомости Приказа церковныхъ дѣлъ за 1724 годъ значится: записалось въ расколъ московскихъ жителей 1364, да обратившихся 159 [313]). Въ синодальной выпискѣ изъ Приказа церковныхъ дѣлъ, поданной въ Сенатъ въ 1724 году, значится «московскихъ жителей»—раскольниковъ 1068 человѣкъ [314]). Какъ видимъ, цифры разногласятъ и объясняется это, вѣроятно, тѣмъ, въ однихъ случаяхъ счетъ ведется только жителямъ Москвы, въ другихъ же—и уѣзднымъ. Вторая особенность въ этихъ числовыхъ данныхъ та, что число раскольниковъ съ теченіемъ времени все уменьшается. Объясняется это, вѣроятно, тѣмъ, что раскольники въ большомъ числѣ переселялись изъ Москвы. Въ одномъ синодальномъ документѣ 1722 года говорится, что «многіе домы, которые раскольники бѣжали безвѣстно, отписаны» на госу-

---

[308]) Опис. док. и дѣл. Синода, VII, прилож. VI; ср. VIII, стр. 640.

[309]) Собр. пост. в. п. и. V, стр. 135—136. Опис. док. и дѣл. Синода V, стр. 356.

[310]) Собр. пост. в. п. и. I, стр. 54; ср. Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 182.

[311]) Опис. док. и дѣл. Синода, II, ч. II, стр. 48.

[312]) Опис. док. и дѣл. Синода, VIII, стр. 636—637.

[313]) Опис. док. и дѣл. Синода, IV, стр. 323—324.

[314]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 259.

даря Приказомъ церковныхъ дѣлъ и «нынѣ стоятъ пусты» [315]). Вообще же раскольниковъ въ Москвѣ было очень много. Извѣстный Посошковъ въ своемъ сочиненіи «Зеркало очевидное», писанномъ около 1710 года, такъ выражается: «въ царствующемъ градѣ Москвѣ близъ половины обрящется послѣдующихъ лжеучительству» раскольниковъ [316]). Въ доношеніи поповъ Ѳеоктистова и Михайлова 1721 года показано въ Москвѣ 60 поповъ-укрывателей раскольниковъ [317]). Изъ уѣздовъ Московской губерніи наиболѣе были заражены расколомъ: Московскій, Коломенскій и Можайскій [318]). Изъ прилегающихъ къ Москвѣ селъ въ этомъ отношеніи болѣе извѣстны: Красное [319]), Покровское [320]),

---

[315]) Опис. док. и дѣл. Синода, II, ч. 1, стр. 413.

[316]) Зеркало очевидное. Казань 1895, стр. 281.

[317]) Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 343.

[318]) Опис. док. и дѣл. Синода, III, стр. 242.

[319]) Въ Красномъ же селѣ жилъ и поповецъ Еремей Елисѣевъ, принадлежавшій къ „Макарьевскому скиту" на Керженцѣ (Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 162). Весь приходъ села Краснаго былъ зараженъ расколомъ, и укрывался при помощи мѣстнаго попа Ефима. 22 февраля 1719 года, по смерти Ефима, послѣдовалъ особый царскій указъ, въ которомъ между прочимъ, было сказано, что „онаго попа Ефима, по даннымъ книгамъ отъ приходскихъ посторонниxъ священниковъ, духовности его многіе дѣти духовные явилися подъ многими раскольническими причинами, а въ его, попа Ефима, поданныхъ книгахъ прикрыты" (Рукоп. Спб. Акад. № 420, л. 228). Объ этомъ есть свѣдѣнія и въ дѣлѣ попа Якова Семенова (*Есиповъ*—Раск. дѣла XVIII вѣка, I, стр. 198). Съ этими данными вполнѣ согласуется разсказъ Посошкова: какъ на одной свадьбѣ попъ Краснаго села называлъ безпоповщинскую „учительницу" своей „духовной дочерью" (Зеркало очевидное. Казань 1895, стр. 190).

[320]) Въ селѣ Покровскомъ у Семена Полуэктова, Ивана Елисѣева, и Аѳанасья Тимоѳеева скрывался въ 1720 году керженскій попъ Авраамій Ивановъ (*Есиповъ*—Раск. дѣла XVIII вѣка, I, 614. 618). Въ указѣ Синода 1721 года село Покровское названо раскольническимъ селомъ (Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 178). Извѣстный попъ Яковъ Семеновъ, состоя попомъ у московскихъ раскольниковъ, совершалъ церковныя требы и у крестьянъ села Покровскаго: таковыхъ оказалось 28 человѣкъ (Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 633). Въ 1722 году значится „пустой" дворъ въ селѣ Покровскомъ, принадлежавшій бѣжавшему записному раскольнику Семену Елисѣеву Зайцеву (Собр. пост. в. п. и. II, стр. 84). Въ томъ же 1722 году изъ Канцеляріи церковныхъ дѣлъ въ Канцелярію Губернскую былъ присланъ крестьянинъ села Покровскаго Григорій Никитинъ, раскольникъ (Тамъ же, II, стр. 427).

Танинское [321]), Павлово [322]), Старый Ямъ [323]), Запонорье [324]).

Раздѣлялись московскіе раскольники по согласіямъ, прежде всего, на поповщину и безпоповщину. Поповщинская сходка 1704 года по поводу спорныхъ писемъ Аввакума состояла изъ жителей «Царствующаго града»—«священническаго чина, иноческаго чина, пустынножителей и мірскихъ жителей» [325]). На допросѣ 1712 года колодникъ Иванъ Андреевъ показывалъ, что около 1706 года, когда онъ жилъ въ Москвѣ то «имѣлъ отца духовнаго, пріѣзжаго изъ Поморья, чернаго священника Филарета, а которой обители не знаетъ, и у него исповѣдывался и св. таинъ причащался—тѣмъ таинствомъ, которое отецъ его духовный приносилъ изъ Поморья» [326]). До 1710 года жилъ въ Москвѣ попъ Василій, «который, оставивъ церковь, жилъ по домамъ тайно», и исправлялъ для раскольниковъ требы [327]). Въ томъ же допросѣ колодникъ Никита Кирилловъ показалъ, что въ подмосковныхъ селахъ и деревняхъ около 1709 года вѣнчали свадьбы, исповѣдывали и причащали пріѣзжіе изъ «Кержескихъ лѣсовъ» попъ Яковъ Михайловъ и попъ Григо-

---

[321]) Въ указѣ Синода 1721 года село Танинское поставлено рядомъ съ упомянутымъ селомъ Покровское (Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 178).

[322]) Въ 1721 году привлечены были къ отвѣтственности крестьяне села Павлова, Московскаго уѣзда, Вохонской волости, вотчины Сергіева монастыря, за пропаганду раскола: Яковъ Герасимовъ, Лукьянъ Ивановъ и Михаилъ Прокопьевъ. Раскольническимъ „учителемъ“ здѣсь былъ нѣкій Иванъ Ушакъ (Собр. пост. в. п. и. I, стр. 196). Тогда же былъ взятъ подъ арестъ и сынъ Ивана Василій (Опис. док. и дѣл. Синода, II, ч. 2, стр. 184). Вообще въ Вохонской волости было „пристанище раскольническимъ учителемъ“, какъ сказано въ одномъ доношеніи Синоду Златоустовскаго монастыря архимандрита Антонія (Собр. пост. в. п. и. I, стр. 147).

[323]) Московскаго уѣзда, дворцовой Домодѣдовской волости, села Стараго Яма, попъ Гавріилъ Ѳедоровъ 3 апрѣля 1728 года донесъ въ Раскольническую Контору, что поступивъ въ 1724 году на настоящее мѣсто, онъ усмотрѣлъ, что въ его приходѣ „многіе крестьяне вседомовно въ церковь Божію никогда не ходятъ, и духовныхъ отцовъ не имѣютъ, и крестятся двуперстнымъ сложеніямъ“ (Собр. пост. в. п. и. VI, стр. 167; ср. Опис. док. дѣл. Синода, VIII, стр. 308—9; X, стр. 648).

[324]) Запонорье значится Московскаго уѣзда, вотчины Чудова монастыря (Опис. док. и дѣлъ Синода, XI, стр. 422).

[325]) Мат. для ист. раск. VIII, стр. 243.

[326]) *Есиповъ.* Раск. дѣла XVIII вѣка, II, стр. 62.

[327]) Собр. пост. в. п. и. IV, стр. 162.

рій, котораго называли «чернымъ священникомъ» [328]). Съ конца 1719 года по 7 августа 1720 отправлялъ службы и требы въ Москвѣ попъ Авраамій, арестованный на Керженцѣ, а въ Москвѣ бѣжавшій изъ подъ стражи [329]).

Болѣе выдающеюся была дѣятельность въ Москвѣ коломенскаго попа Якова Семенова, продолжавшаяся около семи лѣтъ. Онъ былъ рукоположенъ въ попы къ Воскресенской церкви въ Коломнѣ архіепископомъ Коломенскимъ и Коширскимъ Павломъ Моравскимъ. Къ раскольникамъ въ Москву перешелъ 13 января 1713 года, по уговору и при содѣйствіи подъячаго Михаила Губина и человѣка Гостинной сотни Алексѣя Діева. Жилъ попъ Яковъ частью у Алексѣя Діева, а потомъ «безвыисходно» въ домѣ москвича Ивана Иванова Завязошникова. Тутъ, «въ хоромахъ» племянника Завязошникова Якима Ѳедорова Панина, попъ Яковъ служилъ «вечерни, утрени, часы, молебны, панихиды». Въ праздники Рождества Христова и Пасхи Яковъ ходилъ по домамъ «съ крестомъ». Требы «по домамъ» совершалъ частію у городскихъ жителей, частію у пріѣзжихъ въ Москву, принадлежащихъ къ «чинамъ»: подъяческому, посадскому, крестьянскому и конюшенному. «Читали» и «пѣли» при службахъ этого попа керженскій трудникъ Иванъ Викулинъ, Епифаній Лукьяновъ и Павелъ Захаровъ. Слѣдствіе по дѣлу попа Якова обнаружило, что онъ совершилъ: молитвъ новорожденнымъ младенцамъ 11, перемолитвованій 30, крещеній 17, «довершеній» крещенія 32, исповѣданій 91, причащеній 32, вѣнчаній 3, перевѣнчиваній 9. Въ дѣйствительности требъ совершено попомъ Яковомъ, конечно, гораздо болѣе [330]). Но и изъ

---

[328]) *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, II, стр. 59. 74. 76.

[329]) Тамъ же, I, стр. 616—618.

[330]) Напримѣръ, по справкѣ въ Приказѣ церковныхъ дѣлъ оказалось, что попъ Яковъ въ домѣ Завязошникова совершилъ „150 потребъ". „А въ прежнемъ допросѣ раскольническаго попа Якова Семенова показано въ домѣ его, Завязошникова" только „три потребы" (Собр. пост. в. п. и. III, стр. 127). Въ указѣ Синода 1721 года сказано, что по вопросу: „у которыхъ людей раскольническій попъ Яковъ Семеновъ раскольническимъ обыкновеніемъ въ домѣхъ дѣйствовалъ"—выяснилось, что у одного Панкрата Неврева, раскольника Хамовой слободы, было совершено 8 требъ (Собр. пост. в. п. и. II, стр. 513). Въ „дѣлѣ" попа Якова сказано, что хотя „на многихъ показалъ попъ Яковъ Семеновъ, но, по всякому вѣроятію, не показалъ и половины своихъ духовныхъ дѣтей" (*Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, I, стр. 233—234).

данныхъ попомъ Яковомъ показаній видно, что онъ, исполняя «требы», колесилъ по Москвѣ «вдоль и поперекъ» [331]).

Кого же можно назвать изъ болѣе видныхъ дѣятелей московскаго раскола? Посошковъ, хорошо знавшій Москву начала XVIII вѣка, называетъ «раскольничьихъ наставниковъ» въ лицѣ Алексѣя, «словомаго философа», и Ерофея Андреева. Кто такой этотъ Алексѣй? Посошковъ объ «учителѣ философѣ» упоминаетъ всего три раза. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: «иный же вашъ раскольничьей поповщинной ереси учитель, нарицаемый философъ». Въ другомъ мѣстѣ: «пришелъ ко мнѣ славный учитель, словомый у нихъ философъ». Въ третьемъ: «вопросихъ лучшаго вашего учителя Алексѣя, словомаго философа» [332]). Итакъ, былъ расколоучитель поповецъ, по имени Алексѣй, называвшійся какъ «славный учитель», «философомъ». Отъ того времени, когда было писано Посошковымъ его сочиненіе о расколѣ, извѣстенъ раскольникъ—москвичъ Алексѣй Діевъ, поповецъ. Онъ упоминается въ «Сказаніи» о керженскихъ спорахъ по поводу догматическихъ писемъ Аввакума, и въ слѣдственномъ дѣлѣ попа Якова. Въ 1704 году въ Москвѣ въ его домѣ былъ «совѣтъ» объ отложеніи писемъ Аввакума. Извѣстно также его столкновеніе съ Тимоѳеемъ Лысенинымъ, противникомъ Онуфрія [333]). Изъ второго документа видно, что Алексѣй Діевъ принималъ дѣятельное участіе по переходу попа Якова въ расколъ и по устройству его въ Москвѣ [334]). Судя по этимъ даннымъ, мы думаемъ, что у Посошкова, когда онъ говоритъ объ Алексѣѣ—«философѣ», разумѣется москвичъ Алексѣй Діевъ. Посошковъ говоритъ объ этомъ «учителѣ—философѣ», что онъ такъ говорилъ о крестѣ Христовомъ: «аще крестъ съ подножіемъ и съ надглавіемъ, а не изображено при немъ трости и копія, таковому кресту не подабаетъ кланятися» [335]). Съ этимъ вполнѣ согласуется то извѣстіе, что Алексѣй Діевъ сталъ на сторону онуфріанъ [336]).

Вторымъ поповщинскимъ «учителемъ» Посошковъ называетъ Іерофея Андреева. Это — весьма извѣстный расколо-

---

[331]) *Есиповъ.* Раск. дѣла XVIII вѣка, I, стр. 187—236. Опис. док. и дѣл. Синода, I, стр. 310. Собр. пост. в. н. н. 1, стр. 121.

[332]) Зеркало очевидное. Казань, 1895, стр. 61. 104. 110. 231.

[333]) Мат. для ист. раск. VIII, стр. 245. 291.

[334]) *Есиповъ*—Раск. дѣла XVIII вѣка, I, стр. 189. 203. 207.

[335]) Зеркало очевидное. Казань, стр. 104.

[336]) Мат. для ист. раск. VIII, стр. 291.

учитель—своею защитою писемъ протопопа Аввакума. Посошковъ называетъ его «славнымъ лжеучителемъ» [337]). Противъ Іерофея было нѣсколько многолюдныхъ «сходовъ» [338]).

Третьимъ поповцемъ, игравшемъ видную роль въ московскомъ расколѣ, былъ Иванъ Викулинъ, трудникъ Керженскихъ скитовъ. До 1713 года, пока у московскихъ раскольниковъ не было попа, они удовлетворялись чтеніемъ Псалтыри, молитвъ и каноновъ со стороны Ивана Викулина. Когда пріѣхалъ въ Москву попъ Яковъ, то общимъ раскольническимъ собраніемъ было рѣшено послать Якова въ Керженскіе скиты — спросить: годится ли Яковъ въ попы?—и отправили его съ Иваномъ Викулинымъ. Принявшій въ расколъ Якова священноинокъ Досиѳей, прощаясь съ нимъ, «приказалъ ему во всемъ слушать Ивана Викулина, и въ Москвѣ, что онъ, Викулинъ, повелитъ отправлять, то и говорить». Отъ Викулина Яковъ бралъ причастіе, которое тотъ досталъ много лѣтъ тому назадъ отъ какого-то попа Ивана Александрова, и муро. Всякую службу въ домахъ раскольниковъ попъ Яковъ совершалъ «по наряду» Ивана Викулина. Всѣ москвичи особенно чтили и уважали Викулина [339]). Въ защиту керженскаго старца Онуфрія, по поводу догматическихъ писемъ Аввакума, Иванъ Викулинъ писалъ особыя «письма». Поэтому на него обращало особое вниманіе московское посланіе на Керженецъ [340]).

«Великій противникъ святой церкви» былъ и житель Хамовой слободы Иванъ Дубовскій. Онъ занимался пропагандою раскола, у него бывалъ на праздники Рождества Христова и Пасхи попъ Яковъ. По представленію архимандрита Антонія въ 1721 году судіи Церковнаго Приказа, съ Дубовскаго причиталось штрафа за расколъ 640 рублей. Игнатій, митрополитъ Сарскій, когда къ нему былъ присланъ извѣстный іеромонахъ Іосифъ Рѣшиловъ, призвалъ «для разговоровъ о вѣрѣ» съ нимъ нѣсколькихъ раскольниковъ во главѣ съ Иваномъ Дубовскимъ. И тутъ Дубовскій смѣло заявилъ, «что быть въ раскольнической вѣрѣ» онъ «уволенъ» царскими указами, и «разговора» не состоялось [341]).

---

[337]) Зеркало очевидное. Казань, стр. 110, 242.

[338]) Мат. для ист. раск. VIII, стр. 247—251.

[339]) *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, 1, стр. 190—192, 204.

[340]) Рукоп. Черниговской семинаріи № 136, л. 125.

[341]) Опис. док. и дѣлъ Синода, 1, стр. 567 — 8. 571 — 572. *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, 1, стр. 198, 205—206.

Дѣятельное участіе въ жизни московскаго раскола принималъ Иванъ Ивановъ Завязошниковъ. По отзыву іеромонаха Іосифа Рѣшилова, «въ домѣ Завязошникова есть великое раскольническому злому мудрованію дѣйствіе и сонмище, къ которому изъ нихъ, раскольниковъ, имѣютъ пристанище». Осмотръ дома, по распоряженію Приказа церковныхъ дѣлъ, вполнѣ подтвердилъ это. Тутъ, у Завязошникова, «безвыходно» жилъ попъ Яковъ Семеновъ. Самъ Завязошниковъ «жену свою, и дочь, и жильцовъ своихъ, и другихъ, расколу научалъ, и отъ церкви святой отвращалъ». Жена Завязошникова Марѳа Панкратьева «по бывшихъ еретикахъ и раскольщикахъ чинила поминовеніе, Псалтырь, и каноны читала, и панихиды пѣвала». Въ 1723 году дѣло Завязошникова вызвало въ Синодѣ подробное опредѣленіе [342]).

Когда на Керженцѣ возникъ вопросъ о догматическихъ письмахъ протопопа Аввакума, то споры происходили и въ Москвѣ. Относительно нѣкоторыхъ изъ перечисленныхъ лицъ достовѣрно извѣстно, что они стали на сторону старца Онуфрія. Но были и противники онуфріанъ. Таковъ былъ прежде всего Тимоѳей Матвѣевъ Лысенинъ. Въ самомъ началѣ XVIII вѣка онъ жилъ еще въ Москвѣ, а потомъ скоро перешелъ въ село Городецъ, на Керженецъ [343]). Противниковъ онуфріевщины въ Москвѣ было очень много. Сохранилось два посланія изъ Москвы на Керженецъ, писанныя противъ онуфріанъ: 1704 г. и около 1707 года. Извѣстенъ отъ того времени и «учитель дьяконова согласія» въ Москвѣ — нѣкій Ѳедоръ Мясниковъ, совратившій въ расколъ въ 1705 году москвича, жителя Таганной слободы, Ивана Елисѣева Бѣляева [344]).

Таковы болѣе видные представители поповщины, бывшіе въ Москвѣ. Что касается безпоповцевъ, то Посошковъ много разъ называетъ Косьму Ксенофонтова. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Нѣкогда меня призвалъ къ себѣ славный безпоповщинныя ереси вождь, зовомый Косьма Ксенофонтовъ». Въ другомъ мѣстѣ рядомъ съ Косьмою Ксенофонтовымъ Посошковъ называетъ еще расколоучителя-безпоповца Михаила. О Косьмѣ Ксенофонтовѣ Посошковъ замѣчаетъ, что «нынѣ», т. е.

---

[342]) Собр. пост. в. п. и. III, стр. 126—130.
[343]) Мат. для ист. раск. VIII, стр. 288, 291, 303.
[344]) Опис. док. и дѣлъ Синода, V, стр. 343.

около 1710 года «въ брынскихъ лѣсахъ обрѣтается предводителемъ» [345]).

Въ селѣ Старый Ямъ, Домодѣдовской волости, Московскаго уѣзда, жили безпоповцы Спасова согласія, или нѣтовцы. Всего ихъ числилось 38 человѣкъ. Изъ нихъ Яковъ Родіоновъ Чертулинъ совратился около 1716 года, по увѣщаніямъ пріѣзжихъ съ Керженца. Съ своею женою жилъ «въ разныхъ избахъ», такъ какъ спасовцы учили «супружества не имѣть». «Еще повелѣвали въ сутки класть поклоны, и притомъ пройти семь лѣстовокъ, сирѣчь четокъ, а въ началѣ молитвы класть семь поклоновъ, въ томъ числѣ одинъ земной; да еще повелѣвали въ баню не ходить, и сопредать тѣло свое на вся страсти, и ниже мытися». «Въ домахъ своихъ къ молитвѣ и ученію имѣли особыя избы». Расколъ содержали тайно—«подъ платежъ оклада не записывались» [346]).

Если керженскіе раскольники за старопечатными книгами ѣздили на Макарьевскую ярмарку, то въ Москвѣ книги легко добывали и дома. Продажей старопечатныхъ книгъ занимался выходецъ изъ Нижняго Новговода Иванъ Яковлевъ, жившій у Краснаго пруда. При случаѣ, домъ Яковлева служилъ прибѣжищемъ и для бѣглыхъ раскольниковъ [347]).

П. Смирновъ.

---

345) Зеркало очевидное. Казань 1895. стр. 110, 201, 240; II, 92.

346) Собр. пост. в. н. н. VI, стр. 166—169; ср. Опис. док. и дѣлъ Синода, VIII, стр. 308—309; X, стр. 648.

347) Опис. док. и дѣлъ Синода, I, стр. 179; III, 296—297; *Есиповъ*. Раск. дѣла XVIII вѣка, 1, стр. 617.

Мѣсяцъ по Японіи *).

Путевыя замѣтки и впечатлѣнія.

17-е августа. Сегодня я совершилъ вторую Литургію въ кіотосской церкви. Вѣрующихъ было болѣе, чѣмъ третьяго дня. Всѣ слушали спокойнѣе, увѣреннѣе; и съ чувствомъ полнаго удовлетворенія я отдыхалъ дома по окончаніи Литургіи. Былъ данъ отдыхъ и вѣрующимъ. Женщины разошлись по церковнымъ домамъ и пили чай; а мужчины благодушествовали около своихъ «хибаци». По звонку собрались снова въ церковь и я предложилъ народу свою немудреную бесѣду. Сказавъ при вступленіи, что у насъ въ Церкви Своимъ свѣтомъ свѣтитъ только Христосъ, Единый Учитель; всѣ же, начиная съ апостоловъ, заимствуютъ свѣтъ отъ Него. Я предупредилъ слушателей, что и я приношу въ Японію не свое слово, но слово Единаго Учителя Христа, и разумѣніе этого слова св. Апостолами. При своемъ первомъ общеніи съ кіотосскими христіанами, я рѣшилъ представить имъ въ возможно полной картинѣ жизнь человѣка-христіанина вообще и въ разныхъ его положеніяхъ общественныхъ и семейныхъ въ частности. Указавъ на нашу обязанность «мудрствовать горняя, а не земная», ибо мы умерли со Христомъ для земного (Кол. III, 1—3), я нарисовалъ предъ слушателями, что такое *ветхая* одежда, которую они должны сбросить (Кол. III, 5—9), и что такое, въ противоположность ей, *новая* одежда, въ какую они должны облечься (Кол. III. 10—15). Одѣтый въ новую одежду, человѣкъ долженъ неустанно молиться (Кол. IV. 2), поучаться въ словѣ Божіемъ, назидаться богослуженіемъ (Кол. III, 16), всю свою жизнь устраивать во славу Божію (Кол. III. 17). Частнѣе

*) Продолженіе. См. мартъ.

изложилъ я кратко обязанности женъ, мужей, дѣтей, родителей, слугъ и господъ (Кол. III. 18—IV. 1); особо сказалъ объ обязанности къ пастырямъ (Евр. XIII. 17). Прося молитвъ и за себя при началѣ моего благовѣстническаго труда въ Японіи (Кол. IV. 3), я поручилъ слушателей Богу мира, который и произведетъ въ нихъ все благоугодное чрезъ Іисуса Христа (Евр. XIII. 21—22).

Мою бесѣду переводилъ о. протоіерей С. Мій. Во время бесѣды оба мы сидѣли. Сидѣли и слушатели. Бесѣда длилась болѣе часа, но менѣе полуторыхъ часовъ. Не было въ моей бесѣдѣ глубокой философіи, высокаго богословствованія; но вѣдь все это можетъ оказаться тѣмъ брашномъ, какое еще непригодно для требующихъ млека (I Кор. III. 2), и можетъ поэтому лишь вредъ принести, испразднить крестъ Христовъ!.. Вся моя забота была обращена на то, чтобы въ доступной, но и для *сердца* понятной словесной формѣ, изложить, какъ нужно «благоразумно жить среди внѣшнихъ». И сердце мое чувствовало, что усилія мои не пропали, и я вполнѣ былъ понятъ своею кіотосскою паствою.—По окончаніи бесѣды, такъ же какъ и при началѣ, была пропѣта молитва. Я благословилъ каждаго въ отдѣльности, и съ миромъ отпустилъ уже въ началѣ 2-го часа дня въ дома свои!

Пообѣдали у. Ив. А. Захаревскаго: все равно, что въ родной Россіи побывали! И затѣмъ отправились осматривать городъ. На сегодня рѣшили ограничиться кое-чѣмъ въ западной его части. Вотъ мы у величественнаго синтоистскаго храма *Тендзинъ*. Этотъ министръ въ свое время отличался мудростью, любовью къ литературѣ и стихамъ:—Изображенія стихотворцевъ украшаютъ его храмъ. Онъ любилъ воловъ и ѣздилъ на нихъ: волы и металлическіе и каменные всюду во дворѣ храма! Онъ любилъ сливы,—сливами засаженъ и дворъ и садъ при храмѣ. Но не мало пожертвовано этому богу и вина... Любилъ ли онъ его, или—«такъ», мнѣ не сказали...—Посмотрѣли синтоистскій храмъ *Хирано*, интересный, какъ образецъ старинной, простой и изящной постройки храмовъ. Долго пробыли въ *Кинкакудзи*,—въ золотомъ павильонѣ. Его въ 1397 г. устроилъ сёогунъ Іосимицу. Здѣсь показываются различныя изображенія, вещи, комнаты, связанныя съ его именемъ. Но ошибся бы тотъ, кто предположилъ бы, что этотъ павильонъ дѣйствительно золотой! Однако слѣды позолоты на потолкѣ и стѣнахъ еще ясно видны, и даже какъ будто ре-

монтирують его, можетъ быть, и золотомъ... Около павильона—прудъ съ необыкновеннымъ множествомъ рыбъ и красныхъ, и обыкновенныхъ: очень интересное зрѣлище не только для дѣтей, но и для взрослыхъ когда на брошенныя тобою зерна накидивается сразу можетъ быть не одна сотня и крупной и мелкой рыбы, и когда туда же «поспѣшаетъ» со своей «быстротой» черепаха! Походивъ около закрытаго за позднимъ часомъ [1]) храма *Меосиндзи*—(секты Зенъ), мы поѣздомъ отправились въ *Аравіяма* (=бурная гора), полюбоваться видомъ, который считается лучшимъ въ Кёото. За 5 к. быстро мы доѣхали до ст. Сага, а оттуда черезъ 15 м. дошли до горной рѣчки «Ооигава», пробивающейся среди сжимающихъ ее горъ. Заплатили по 10 сенъ съ человѣка и на большой лодкѣ направились вверхъ по ея теченію. Направо отъ насъ—дачки, пріютившіяся въ этомъ прелестномъ уголкѣ. Въ одной, очень хорошей,—живутъ бонзы. А налѣво—высокая гора, вся по склону заросшая лѣсомъ—сосной, криптомеріями и пр. Красива гора и теперь! Но весной, когда обильно цвѣтущія (но безплодныя) сакура (—вишни) своимъ розоватымъ покровомъ покрываютъ всю гору; когда цвѣтъ сакура мѣшается съ зеленью сосенъ и криптомерій,—эта гора притягиваетъ къ себѣ все населеніе Кёото! Мы поднялись вверхъ, сколько могли. Прозрачная вода... Скалы направо и налѣво, и подъ нами на днѣ рѣки...—Какъ хорошо дышалось въ этой чудной обстановкѣ... Быстро спустились внизъ и поѣздомъ добрались до Кёото... «О-цуки-сама»—луна ярко свѣтила намъ. Въ 8 ч. всѣ мы уже отдыхали дома и отъ впечатлѣній, и отъ усталости.

18-е число августа. Погода необыкновенно благопріятствовала и я весь день осматривалъ городъ и посѣщалъ христіанъ. Уже въ 8 ч. у. мы съ о. Семеномъ пробирались по узкимъ улицамъ населенной бѣднотой западной части города. Не безъ труда въ комнатахъ находили того, къ кому направлялись. Но нужно же видѣть и радость бѣдняковъ при видѣ у себя «Сикёо»! Вотъ бѣднякъ сидитъ и работаетъ «каракаса»—японскій зонтикъ: это его ремесло. Одѣтъ недостаточно. Жена еще язычница, ненадолго вышла куда-то. При видѣ насъ, радость бѣдняка такъ ясно сказалась даже на лицѣ! Бесѣды же его я никогда не забуду. Бѣднякъ считаетъ себя счастливымъ, что ему здѣсь, въ городѣ, удалось даже «сикёо» видѣть у себя:

[1]) Храмы съ 5 час. веч. закрываются для публики.

въ деревнѣ и священника-то не дожидаться! Считаетъ себя недостойнымъ того, чтобы такой высокій гость входилъ въ его, столь грязную хижину; и утѣшается тѣмъ, что и Спаситель, не чуждавшійся грѣшниковъ, и родился не во дворцѣ, а въ ясляхъ...—Это ли не голосъ глубокой вѣры!.. И я говорилъ бѣдняку, чтобъ онъ честнымъ трудомъ продолжалъ зарабатывать себѣ пропитаніе; указывалъ ему на примѣръ св. апостола Павла, дѣлателя палатокъ; сказалъ ему, что комнатка, такъ богато украшенная св. иконами, для меня дороже многихъ палатъ!.. Благословляя бѣдняка на трудъ, благословляемый имъ за посѣщеніе, я началъ было прощаться съ нимъ; но онъ пожелалъ проводить насъ до слѣдующаго христіанина, и оставилъ насъ лишь тогда, когда мы, направляясь домой, сѣли на трамвай.—Съ добрымъ сердцемъ и другой христіанинъ: не имѣя своихъ дѣтей, онъ употребляетъ и свои средства, и свое время на воспитаніе чужихъ сиротокъ.—Съ такими-то впечатлѣніями въ началѣ дня садился я на дзинрикися, направляясь въ восточную часть города.

Проѣхали мимо мѣстныхъ учебныхъ заведеній: первая гимназія, высшая гимназія, женская гимназія, многочисленныя зданія университета, его клиники. Въ послѣднемъ, получивъ разрѣшеніе отъ секретаря провожатаго, мы побыли долго, и хотя поверхностно, но все же осмотрѣли университетъ. Въ немъ сейчасъ уже четыре, почти оборудованныхъ, факультета: юридическій, медицинскій, физико-математическій и историко-филологическій. Учащихся около—800 человѣкъ, кои съ 11 сент. (29 авг.) и начнутъ свои занятія. Университетъ весьма недавній (существуетъ немного болѣе 10 л.); зданія довольно приличны; но большая часть все же деревянныхъ.

Проѣхали мимо Императорской могилы: находится среди поля (какъ и много другихъ), но тщательно сохраняется. Близко къ ней домъ бабушки — ревностной христіанки,—къ ней мы и заѣхали. Ея сынъ—юристъ, получившій образованіе въ Германіи; состоитъ профессоромъ ун-та и совѣтникомъ на о-вѣ Формозѣ. Мы съ бабушкой помолились; а къ чаю вышелъ и профессоръ съ женой. Необыкновенно почтительны и ласковы. Профессору «некогда» заняться вопросами вѣры; тѣмъ не менѣе онъ вполнѣ одобряетъ бабушку и даже поощряетъ ея ревность къ церкви Божіей. Когда-то зналъ нѣсколько словъ и по-русски; но теперь на нашемъ языкѣ нѣмъ.

Поднимаясь постепенно въ гору, мы добрались до *Гинка-*

кудзи, серебрянаго павильона, въ которомъ серебра однако еще менѣе, чѣмъ золота—въ Кинкакудзи—золотомъ павильонѣ!.. Почему-то и сюда попали лопаты, кирки, топоры, ружья, сабли, взятыя въ послѣднюю войну!.. Бѣдное русское сердце! Ни одного-то храма не посѣтишь чтобы не быть уколотымъ глубоко—глубоко, въ самое сердце!.. И такъ-то по всей Японіи!.. Заинтересовала меня здѣсь одна старинная картина... Предъ взоромъ посѣтителя постепенно проходитъ жизнь человѣка въ нѣсколькихъ моментахъ... Разодѣтая японка важно сидитъ. Она же—спитъ. Растолстѣвшая—она вся кѣмъ-то изранена. Умершая уже—она облѣплена мухами. Трупъ ея ѣдятъ собаки и клюютъ вороны. Подъ кустомъ—валяется обглоданный полутрупъ. Костякъ. Развалившіяся кости. Могильный памятникъ... Весьма назидательное изображеніе, неменѣе одинаково годное и для христіанской Россіи!..

Осмотрѣлъ синтоистскій храмъ «*Тайнѣкуденъ*», выстроенный недавно въ память 1.000-лѣтія г. Кёото, необыкновенно большой, необыкновенно пестрый отъ сочетанія красныхъ и бѣлыхъ красокъ, но все же—красивый,—мы уже въ первомъ часу дня, чтобы сохранить больше времени, заѣхали въ гостинницу, гдѣ и *обѣдали* вполнѣ по-японски: супъ съ рыбой, рыба сырая съ уксусомъ и имбиремъ, яичница; конечно, всякая зелень: бобы, такванъ (сол. рѣдька), нарацука (особо приготовленныя дыни) и пр. Рисъ вмѣсто хлѣба; «хаси»—палочки вмѣсто ножа, вилки и ложки; сидѣніе на полу;—словомъ, вотъ уже опять обѣдъ вполнѣ «по-японски», и съ успѣхомъ. Отдыхать было некогда. Проѣхавъ мимо строющихся зданій промышленной выставки и городской библіотеки, вполнѣ европейскихъ и очень красивыхъ, мы направились въ *зоологическій* садъ. Какъ?.. Епископъ,—и въ зоологическій садъ?.. Да! Епископъ былъ въ зоологическомъ саду! Но это не тотъ садъ, что невѣжествомъ обращенъ въ увеселительное заведеніе!... Здѣсь—зоологическій садъ—исключительно «вспомогательное» для науки, и для школы учрежденіе! Какъ, оказывается, многому-многому мы можемъ и должны поучиться у японцевъ. Я по саду ходилъ; конечно, не веселился, какъ дѣти; но сѣлъ на «дзинрикися» не безъ пріобрѣтенія для себя!—Посѣтили затѣмъ мы христіанское семейство аристократовъ: мать и двѣ дочери; мужъ служилъ помощникомъ управляющаго Госуд. Банкомъ въ Тоокёо, а сейчасъ сталъ во главѣ какого-то промышленнаго предпріятія въ Кёото. Конечно, обстановка въ

домѣ очень хорошая; но душа-то и у нихъ та же христіанская! Съ такою же охотою они прослушали нашу молитву, и такъ же истово они крестились, взявъ чашки чаю; и съ такою же любовью брали мое благословеніе!.. Вспоминаю старушку, жену профессора... И съ благодарностью Богу говорю: да, вѣра Христова истинно плѣняетъ и еллина, и варвара!..— Съ удовольствіемъ напившись здѣсь чаю, правда, по-англійски, мы направили дальше свои стопы. И соображая время, поспѣшили къ могилѣ Хидеёси: подъемъ на гору, гдѣ она находится до 4 часовъ вечера.

Гора *Амидасаминэ* находится на юго-восточномъ углу Кёото. Влекло насъ на нее, конечно, не столько почтеніе къ памяти излюбленнаго народнаго героя, для насъ памятнаго тѣмъ, что онъ *первый* издалъ указъ противъ христіанъ; сколько тѣ прекрасные виды, что съ горы открываются на городъ и окрестности. Подъемъ идетъ постепенно: въ разныхъ мѣстахъ мы поднялись на 32 ступени, постепенно поднимаясь помимо этого безъ ступеней и между этими небольшими лѣстницами. Но вотъ мы у самаго подножія горы. Взяли себѣ пропускъ за 5 сенъ и пошли на верхъ довольно твердо. О. Семенъ отсталъ! Пройдя 63 ступени, мы могли немного отдохнуть на площадкѣ. И такимъ-то порядкомъ мы поднялись по четыремъ лѣстницамъ въ 63 ступени и по одной въ 61 ступень. Затѣмъ могли вздохнуть: нѣсколько саженей, около 50, шли безъ подъема: 4 ступени на срединѣ площадки, конечно не подъемъ! Но это было какъ бы нарочитымъ отдыхомъ предъ послѣднимъ, самымъ большимъ подвигомъ: нужно было пройти 172 ступени, и по довольно крутой лѣстницѣ, безъ площадки!.. Ноги тряслись, спирало дыханье, когда наконецъ-то въ послѣдній разъ мы подняли ноги и оказались у гробницы Хидеёси. Что за чудный видъ открылся предъ нами! Кругомъ Кеёто—горы: а онъ, эта древняя столица, что въ котловинѣ пріютился среди нихъ! Красота горы, да и разстояніе, однако, дѣлало зданія городскія, и вообще-то не крупныя, еще болѣе мелкими! Лишь европейски построенные Kyoto-Hotel, Myako-Hotel, Городская Дума, Почта, Государственный, нѣсколько частныхъ банковъ, что большіе ящики высились надъ городомъ!.. Краснѣетъ вдали башня епископальной церкви. Зеленѣютъ Императорскіе сады. Рѣзко выдѣляются своими широкими крышами храмъ Хангандзи. Около одного изъ нихъ высоко бьетъ фонтанъ. Кой-гдѣ дымятъ немногочисленныя фаб-

рики. И на этомъ-то, въ общемъ сѣромъ, фонѣ красиво бѣлѣетъ наша церковка! Что бѣлая лодочка съ бѣлымъ парусомъ плыветъ она среди окружающаго ее моря язычества! Не хотѣлось отрывать глазъ отъ очаровательной картины!.. Величественная картина!.. Мысли невольно понеслись далеко впередъ... О чемъ я думалъ опредѣленно—сказать трудно! Но невольно я запѣлъ, плохо умѣлъ пѣть, сначала «Отче нашъ», потомъ «Царю Небесный», потомъ «Святый Боже»... И много еще пѣлъ бы я, представляя себѣ христіанское будущее этой страны и этого города. Но поднявшіеся японцы, противъ ихъ воли можетъ быть, сомкнули мнѣ уста и я смолкъ... вѣроятно къ удовольствію Хидееси, кости котораго едва ли были покойны при пѣніи молитвы Господней!—Гранитный памятникъ—могила, обнесенный гранитной же оградой изъ плитъ, не особенно интересовалъ меня, и какъ-то не отпечатался въ моей памяти... Но это панорама Кёото!.. Грѣшно быть въ этомъ городѣ и сюда не взобраться!.. Не вдругъ-то мы спустились и внизъ по этимъ 555 ступенямъ! И спускъ при усталыхъ ногахъ не показался мнѣ легче подъема. Подъ горой продается лимонадъ. Какъ это кстати!...—Было уже около 5 часовъ, когда мы садились снова на «дзинрикися». Нужно было поспѣшать: закрытые съ 5 ч. храмы много ускоряли дальнѣйшій нашъ осмотръ. Заѣхали мы въ храмъ – музей тысячерукой *Кваннонъ* (богиня милосердія), гдѣ находится 33.333 изображенія ея. Собственно статуй—1 въ срединѣ со множествомъ рукъ, и по 500 по сторонамъ; стоятъ онѣ правильными рядами на ступеняхъ, постепенно повышаясь. Но на головѣ каждой статуи находятся маленькія статуйки;—всѣ онѣ и даютъ будто бы число 33.333. Многіе изъ статуй здѣсь же въ корридорѣ ремонтируются, что нисколько не способствуетъ пониженію религіознаго ихъ почитанія. Зашли на нѣсколько минутъ къ *Дай-буцу*—къ великому буддѣ. Изображена грудь, шея и голова,—все изъ досокъ, довольно плохой работы; громадные размѣры головы (вышина—42 фута, длина головы 30 ф., ширина 24 ф.; окружность шеи 36 ф.) дѣлаютъ фигуру довольно безобразной; когда же, обходя этого Дай-буду по плохонькимъ лѣсамъ, видишь сзади его пустую голову обращенную чуть ли не въ чердакъ,—невольно является смѣхъ... Но говорятъ, — даже и здѣсь простой народъ способенъ молиться... Проѣхали мимо поминальныхъ храмовъ Хогандзи; здѣсь погребенъ прахъ основателя этой секты. Послѣ-

дователи секты свои трупы сжагаютъ и считаютъ за счастье, чтобы ихъ прахъ былъ похороненъ именно здѣсь, гдѣ бы они ни жили!... Послѣ долгихъ скитаній по японскимъ храмамъ, наконецъ-то мы опять добрались до свѣтлаго уголка: мы у христіанъ! Помолились, посидѣли, пили пшеничный чай; ѣли персики; душевно побесѣдовали... Посѣтивъ буддійскій храмъ *Кёмидзу-дера*,—старинный храмъ съ высокой пагодой; проѣхавъ чуднымъ паркомъ Маруяма въ храмъ *Ціонъ-инъ*, къ сожалѣнію оказавшійся въ лѣсахъ по случаю ремонта,—мы направились въ домъ христіанъ, гдѣ я получилъ столь же великое утѣшеніе, какъ и въ началѣ дня! Порадовалъ меня прежде всего глава семьи... Сколько въ немъ вѣры въ Бога, любви къ церкви!.. Три года онъ лежалъ, разбитый параличемъ; недавно почувствовалъ облегченіе; и первый свой выходъ сдѣлалъ не куда-нибудь въ другое мѣсто, а къ моей службѣ въ церковь! Это ли не любовь къ церкви! А сестра хозяйки!.. Она меня встрѣтила еще на вокзалѣ, когда я пріѣхалъ въ Кёото, между тѣмъ, пока еще лишь «слушающая», а не христіанка... Вчера она была въ церкви; молилась; прикладывалась къ Св. Кресту... Сегодня же она заявила, что теперь она уже многое въ ученіи Христа поняла и желаетъ креститься... Меня же просила дать ей имя, «только полегче для произношенія»... И вспомнилъ я ту святую, которая не въ Грузіи только почитается равноапостольной, и назначилъ этой будущей христіанкѣ святое имя «Нина». Съ какою радостью она приняла его! Хорошо чувствовалось у христіанъ!.. Забывалось, что нужно отъ нихъ уходить. Однако «дзинрикися» взяты только до 7 ч. в., и мы поѣхали домой... Насъ ждалъ все тотъ же добрѣйшій землякъ съ семьей и у Ивана Александровича мы закончили свой, полный впечатлѣній, день. Можно сказать, что я уже познакомился съ своимъ Кёото.

19-е августа. Погода опять очень хорошая. Солнышко свѣтитъ сквозь дымку, позволяя ходить и безъ зонтика. Ночью уже вѣяло прохладой, почему и утро было свѣжимъ. Мы сегодня оканчивали и посѣщеніе христіанъ, и осмотръ города.—Первымъ по намѣченному плану былъ *католическій храмъ*. Каменный, снаружи бѣлый,—по внутренней своей отдѣлкѣ этотъ храмъ св. Франциска мало чѣмъ отличается отъ оосакскаго: тѣ же три престола съ цвѣтами на нихъ; такія же колонны изъ дерева, арки изъ дерева, деревянная обшивка по-

толка... Сначала даже думаешь,—не повтореніе ли это оосакскаго храма... И здѣсь такъ же величественно, какъ и тамъ... Но слава Богу, въ Кёото и наша церковь можетъ не уступить католической.

Въ семьѣ рѣзчика по металлу шесть человѣкъ—христіанъ: дѣдушка и бабушка, мужъ и жена, двое дѣтей,—налицо три христіанскихъ поколѣнія. Въ другой христіанской семьѣ, столь же любвеобильной, какъ и первая, на почетномъ мѣстѣ присланныя изъ Россіи крестнымъ отцемъ лейт. Б. икона Смоленской Божіей Матери. Крестница Марія—очень радушно насъ угощала сластями и персиками.

Этимъ домомъ мы и закончили посѣщеніе христіанъ въ Кёото... Внутреннія впечатлѣнія часто трудно выливаются на бумагу; и здѣсь—всего, мною у христіанъ пережитаго, мнѣ не передать! Но съ вѣрою въ будущую христіанскую Церковь въ Кеото, которая изъ настоящаго вполнѣ здороваго корня выростетъ въ большое дерево, я покину свой городъ!

По близости у насъ были храмы, осмотрѣть которые было совершенно необходимо: иначе—въ Римѣ были бы, а папы не видали! Это—храмы Хонгандзи. Но еще ранѣе мы зашли въ храмъ *Хонкокодзи*, секты Ницирен. Храмъ былъ закрытъ, но сторожъ съ удовольствіемъ не только впустилъ насъ въ храмъ, но и руководилъ нами при осмотрѣ его. Убранство храма было очень хорошее; даже богатое! Желая показать намъ статую Ницирена, основателя секты, стоящую въ нишѣ за жертвенникомъ, сторожъ поставилъ насъ между стѣной и этимъ жертвенникомъ: удивительное отношеніе къ своей святынѣ!..—Въ сосѣднемъ храмѣ въ это время совершалось моленіе: тамъ звонили позвонки и мы пошли туда. Жрецъ въ облаченіи, налѣво отъ него другой съ молоточкомъ, направо молоденькій послушникъ... Подъ мѣрное постукиванье второго всѣ трое на разные голоса читали что-то; конецъ молитвы возвѣщалъ жрецъ, ударяя въ металлическую дощечку... Оказалось, они совершали поминовеніе умершихъ. Если бы не постукиваніе молоточка,—обстановка много напомнила бы деревню, большой праздникъ въ ней и чтеніе поминаній на проскомидіи... Мы постояли минутъ 20, и пошли къ небольшому храму, вѣрнѣе часовнѣ, гдѣ чтится память Хидеёси. Здѣсь послѣдователи этой секты исполняютъ свои благочестивые опыты. При нашемъ посѣщеніи вокругъ «часовни» ходили, почти бѣгали, двое,—одинъ старикъ, другой молодой... Старикъ, кажется, куда-то

поспѣшалъ, и шлепая своими гэта постоянно обгонялъ молодого. А нужно было обойти часовню сто разъ! Въ рукахъ четка; на устахъ «*Наму мёохоо ренге кёо*» (въ отличіе отъ секты Хонгандзи, гдѣ молятся, повторяя слова «*Наму Амида-Буцу*»)... Но должно быть слова были только на устахъ, такъ какъ ни спѣшка, ни благочестивое упражненіе не мѣшали старику съ удивленіемъ осматривать пришедшее чудо—миссіонера съ длинными волосами!... Я стоялъ и думалъ: какъ—право—легко, повидимому, спастись! Повторяй только съ почтеніемъ названіе молитвенника (Наму мёохоо ренгекео)—и спасеніе обезпечено. Вѣдь это все равно, если кто-нибудь изъ православныхъ сталъ бы повторять, скажемъ, слово «Часословъ, часословъ, часословъ»,... или «покланяюсь молитвеннику, покланяюсь молитвеннику» и т. п.—Секта не столь распространенная; но необыкновенно фанатичная, и нужно было не безъ риска за дальнѣйшее свое пребываніе въ храмѣ произнести противоположную этой формулу молитвы въ Хонгандзи...

Мы въ храмахъ Хонгандзи. Сначали «*Ниси-Хонгандзи*» (западный Хонгандзи), потомъ «*Хигаси-Хонгандзи*» (восточный Хонгандзи). Оба храма необыкновенно велики, очень красивы и по архитектурѣ и по отдѣлкѣ; всегда въ нихъ есть богомольцы. Когда мы ходили по одному изъ нихъ, конечно безъ шляпъ, въ это тремя старушки и старички, молодыя женщины съ дѣтьми сидѣли предъ главнымъ жертвенникомъ и повторяли безъ конца свою спасительную формулу «*Наму амида Буцъ*»... И какъ непріятно было видѣть, когда какой-то японецъ, въ европейскомъ костюмѣ, окруженный двумя-тремя японками, въ шляпѣ разгуливалъ по храму, громко смѣясь;—ему вторили его спутницы... Зачѣмъ такое неуваженіе къ тому чувству народа, которое—пусть оно и ложно—составляетъ его «святое святыхъ»?..—У меня при входѣ въ храмы, чьи бы то ни было,невольно поднимается рука и снимается шляпа. А въ дополненіе—объявленіе на очень видномъ мѣстѣ: «курить воспрещается». Неужели и оно нужно?—Около «Хигаси-Хонгандзи» лежитъ толстый канатъ, 228 фут. длины; сплетенъ онъ изъ женскихъ волосъ: жертва благочестивыхъ послѣдовательницъ секты въ г. Ніигата, ко времени постройки храма. Жертва тѣмъ болѣе цѣнна, что японки такъ дорожать своими волосами! — Вотъ съ какимъ фанатизмомъ придется иногда имѣть дѣло! А аще пишутъ и говорятъ о безрелигіозности японцевъ!

Этимъ мы и закончили осмотръ города. Конечно,—все бѣгло; все поверхностно: даже далеко не все, что можно бы осмотрѣть. Но такова судьба всѣхъ «путниковъ», а стилемъ высокимъ—«туригитовъ»!.. Но и того, что я видѣлъ, совершенно достаточно для общаго мнѣнія о Кёото: тихій, спокойный городъ: прекрасные виды: чистый воздухъ: величественные храмы: ревностные поклонники ихъ...—Далъ бы Богъ и мнѣ поработать здѣсь! Тогда, при благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, и мы съ помощію Божіей противопоставили бы силѣ человѣческой силу Божію... И видится мнѣ вдали вѣковъ, какъ и здѣсь Христосъ смететъ Будду: Буди-буди!

Въ 3 часа дня собрались въ моей комнатѣ всѣ члены причта съ женами, всѣ служащіе въ женскомъ училищѣ: они пришли получить себѣ «наставленія». По обычномъ молитвенномъ началѣ, мы усѣлись; и я говорилъ *служащимъ* Церкви Божіей о томъ, чтобы они бдительно пасли ввѣренное имъ стадо Божіе; чтобы они ревностно его пріумножали съ твердою вѣрою въ то, что языческія вѣрованія, какъ измышленія человѣческія, не смогутъ остановить распространенія вѣры Христовой, какъ дара Божьяго, подобно тому, какъ никакія искусственныя преграды, создаваемыя человѣкомъ, не сильны остановить разъ вырвавшійся изъ нѣдръ горы стремительный потокъ.—*Женъ ихъ* я просилъ помогать своимъ мужьямъ въ дѣлѣ распространенія Христовой вѣры. Какъ вообще женщина скорѣе можетъ понять женщину, такъ и здѣсь: быть можетъ безъискусственное, но убѣжденное и теплое слово жены батюшки, о. діакона или катихизатора можетъ сдѣлать свое великое дѣло. Пусть же собираютъ они около себя кружки вѣрующихъ, и еще только расположенныхъ къ вѣрѣ женщинъ и дѣтей; пусть они бесѣдуютъ съ ними; и этимъ они увеличатъ число тѣхъ дѣятелей, которыхъ такъ мало на нивѣ кіотосской.—*Служащихъ въ женскомъ училищѣ* я просилъ помнить, что они и *обучаютъ*, и *воспитываютъ* будущихъ женъ и матерей, этихъ носительницъ семейнаго воспитанія. Важность дѣла и матеріалъ, надъ которымъ они работаютъ, требуютъ и соотвѣтственнаго настроенія работниковъ. Воскъ, если его гнуть грубыми руками, будетъ только ломаться. Но если его сначала согрѣть, умягчить,—тогда изъ него можно лѣпить что угодно. Старательная рука можетъ приноровить фигурку изящную, тогда какъ небрежная рука дастъ и фигуру нехорошую. Обогрѣйте, приласкайте вырванную изъ тьмы язычества дѣ-

вочку, внимательно работайте надъ ея обученіемъ и воспитаніемъ. И какихъ прекрасныхъ женъ и матерей можете тогда воспитать вы!—Закончилъ свою бесѣду я обращеніемъ ко *всѣмъ* безъ различія ихъ положеній: какъ въ тѣлѣ человѣка всѣ члены другъ другу нужны, другъ другу помогаютъ и только разнообразіе ихъ даетъ тѣло;—такъ и здѣсь; Богомъ дается разнообразіе положеній въ церкви; но всѣ—одинаково члены церкви, обязанные къ взаимной любовной работѣ. Къ этой-то любви, какъ основѣ общей, братской работы, я и призывалъ въ заключеніе своей бесѣды свою небольшую аудиторію.—Подали чай, мнѣ китайскій, прочимъ японскій; къ чаю—разныя сласти. Началась непринужденная бесѣда отъ сердца къ сердцу... Я здѣсь узналъ, что собранія служащихъ, подобныя настоящему, въ квартирѣ батюшки бываютъ ежемѣсячно: это какъ бы самопровѣрка служащихъ церкви черезъ извѣстный промежутокъ времени. И какъ нужно воинству, въ постоянной борьбѣ съ язычниками находящемуся, такъ провѣрять время отъ времени свои силы?—Здѣсь же я узналъ и другія, не менѣе утѣшительныя вѣсти! Такъ,—всѣ христіане не рѣже одного раза въ мѣсяцъ собираются, въ домахъ по очереди, для взаимнаго утѣшенія и назиданія. Всѣ женщины составили женскій кружокъ и собираются ежемѣсячно въ квартирѣ о. діакона.—Какъ отрадно было узнать объ этомъ единеніи вѣрующихъ, какъ пріятно было видѣть это царство любви созидающей въ томъ городѣ, который своимъ упорнымъ сопротивленіемъ христіанству особо требуетъ напряженной христіанской жизни.—Я дѣлился воспоминаніями изъ своей прошлой петербургской проповѣднической дѣятельности. Говорилъ о незабвенныхъ лаврскихъ вечерняхъ, объ общемъ пѣніи на нихъ; и указывалъ на положительную необходимость ввести пѣніе, какъ оживляющій, воодушевляющій элементъ и на наши собранія въ Японіи...—Уже въ 6 ч. веч. разошлись мы. Я—подъ обаяніемъ той любви, которую вотъ уже не первый день наблюдаю среди тѣхъ, у которыхъ Господь мнѣ привелъ жить. Сохрани, Господи, всѣхъ насъ и впереди въ этой любви созидающей!

Вечеромъ я позвалъ къ себѣ Ив. Ал—ча съ семьей; хотѣлось по семейному посидѣть; рѣшено было устроить шеколадъ, Но... въ нужную минуту оказалось все: и шеколадъ, и кастрюльки, и огонь, и чашки; только не могли нигдѣ найти молока: его здѣсь не такъ-то много: но, конечно, и безъ шеко-

лада мы съумѣли въ дружеской бесѣдѣ провести мой послѣдній вечеръ въ моемъ Кёото.

20-е августа. Послѣдніе часы въ Кёото. Почему-то первый разъ за время своего путешествія я чувствую грусть предъ отъѣздомъ... Впрочемъ, и природа здѣсь чудная, и люди здѣсь хорошіе... Привязаться можно было къ Кёото не безъ основаній.—Утромъ сходили въ фотографію, гдѣ снялись на общую группу «съ «русской колоніей», какъ мы прозвали домъ Ив. Ал—ча. Позавтракали у него и этимъ лишили себя возможности обѣдать: очень ужь *по-русски* былъ устроенъ завтракъ! Въ 12 часовъ, простившись со всѣми, провожаемый дѣтьми за ворота (а дѣтей такъ много на церковномъ дворѣ!), я поѣхалъ на дзинрикися на вокзалъ. Въ Нагойя, Оказаки и Тоёхаси меня сопровождаетъ о. благочинный прот. Семенъ Мій. На вокзалъ явились проводить меня о. діаконъ, катихизаторъ, нѣкоторые изъ христіанъ, и изъ христіанокъ; даже оглашаемые. Въ полномъ составѣ—были воспитанницы женскаго училища. Всѣхъ я на вокзалѣ благословилъ. И трогательно было видѣть этихъ исповѣдниковъ и исповѣдницъ, открыто являющихъ предъ всѣми свою принадлежность къ сынамъ и дщерямъ свѣта. При пожеланіяхъ скорѣе пріѣхать на *постоянное* житье въ Кёото, при крикахъ «сайео-нара»—«прощайте», тронулся мой поѣздъ и гостепріимный Кёото остался у меня позади! Благослови, Господи, мой дальнѣйшій путь!

Нагойя.

Еще предъ отъѣздомъ изъ Кёото накрапывалъ мелкій дождикъ. Мало по малу онъ разошелся и когда мы подъѣзжали къ ст. Баба, дождь лилъ уже вполнѣ. Къ сожалѣнію, поэтому мы не видѣли во всей красотѣ громаднѣйшаго озера Бива, на которое туристы изъ Кёото устраиваютъ нарочитыя экскурсіи. Дали и горы были скрыты отъ глаза или дождемъ, или туманными облаками. — Послѣобѣденное время располагало всѣхъ ко сну. Въ вагонѣ было тѣсно; дремали сидя, вѣрнѣе—клевали носомъ. Я предпочелъ усиленно бодрствовать. Передъ мною неслись чайныя и шелковичныя плантаціи, бамбуковыя рощи; всюду—рисовыя поля, всюду жилье. Вотъ мы проѣхали мимо большого города Хиконэ: здѣсь жилъ министръ Іи Камон-но-Нами, первый рѣшившійся открыть портъ въ Японіи для иностранцевъ; но за это впослѣдствіи убитый япон-

цами въ Тоокёо... Плохо даже вѣрится, что все это разыгралось лишь 50 лѣтъ тому назадъ!.. Проѣхали ст. Секинахара, гдѣ произошла страшная битва между Іэясу и Хидеёри: это японское Бородино. Черезъ пять часовъ пути насъ встрѣтилъ густой черный дымъ заводскихъ трубъ: мы подъѣхали къ Нагойя. На вокзалѣ меня встрѣтилъ мѣстный батюшка о. Петръ Сибаяма, въ рясѣ и съ кабинетскимъ крестомъ и человѣкъ 8—10 христіанъ. Опять,—съ какой отрадой я благословлялъ ихъ, когда они подходили ко мнѣ на платформѣ подъ благословеніе!.. А еще говорятъ иногда, и къ сожалѣнію пишутъ, что японцы, принимая христіанство, дѣлаютъ лишь на-время выгодное для себя дѣло!.. Нѣтъ, такіе христіане устрашились бы открытаго проявленія себя на вокзалѣ! Въ церковномъ домѣ меня опять ожидали мужчины, женщины и дѣти. Вмѣстѣ съ пріѣхавшими со мною, они составили очень большую группу, и я привѣтствовалъ ихъ краткою рѣчью. Сравнивъ себя съ военачальникомъ, который знакомится со ввѣренными ему воинами, я повѣдалъ нагойцамъ, сколько утѣшенія душа моя уже восприняла въ Мацуямѣ, въ Кобе, въ Оосака, въ Кёото... Окрыленный, воодушевленный, я сейчасъ совершаю путь свой къ Тоокёо. Увѣренностью, что и церковь нагойская не покажется мнѣ иною и вмѣстѣ съ прочими, куда я еще поѣду, порадуетъ меня, я закончилъ свое привѣтствіе, заявивъ, что завтра же я ближе познакомлюсь съ христіанами въ ихъ домахъ, а вечеромъ—и побесѣдую со всѣми ими. Благословивъ всѣхъ, я затѣмъ провелъ вечеръ въ бесѣдѣ съ семьей батюшки,—единственнаго пока работника въ Нагойя... Поужинали... Японскія «хáси»—палочки, японскія кушанія—все это меня уже нисколько не смущаетъ; а зелень ихъ—даже очень нравится.—Подъ пологомъ—сѣткой я укрылся отъ знакомыхъ по матушкѣ Россіи супостатовъ—комаровъ, но еще болѣе лютыхъ (москиты, а въ Кёото ихъ нѣтъ!). «Отцы» очень долго и оживленно бесѣдовали... Но или они все же кончили бесѣду, или меня одолѣлъ сонъ, но я скоро забылся *)...

Епископъ **Сергій.**

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Первая христіанская община и коммунизмъ.

Дѣян. II, 42—47; IV, 32—37.

(Общеніе имуществъ въ первенствующей Іерусалимской церкви въ связи съ воззрѣніями такъ называемаго научнаго соціализма на происхожденіе христіанства).

СРЕДИ вопросовъ, которые возбуждаетъ болѣе близкое знакомство съ исторіей церкви вѣка апостольскаго, далеко не послѣднее мѣсто занимаетъ вопросъ объ общеніи имуществъ въ первенствующей церкви въ Іерусалимѣ. Этотъ вопросъ глубоко захватываетъ и вѣрующаго христіанина, видящаго во внутреннемъ устройствѣ жизни первыхъ христіанъ предметъ для благоговѣйнаго подражанія, — и не вѣрующаго матеріалиста-соціалиста (атеиста), думающаго во внутренней жизни первыхъ христіанъ найти оправданіе своей фантастической теоріи о происхожденіи христіанства изъ экономическаго развитія жизни. Для христіанъ этотъ вопросъ весьма важенъ и потому, что въ неразрывной связи съ нимъ находятся еще такіе серьезные вопросы, какъ объ отношеніи христіанина къ собственности—и о богатствѣ и бѣдности, при чемъ съ рѣшеніемъ перваго вопроса проливается свѣтъ и по послѣдніе.—Но особенную важность и благовременность поставленный вопросъ получаетъ именно потому, что фактъ общенія имуществъ въ Іерусалимской церкви является главнымъ доводомъ для современнаго матеріалистическаго соціализма въ его воззрѣніи на первенствующую церковь, какъ коммунизмъ.

Этотъ *новый* соціализмъ, или историческій матеріализмъ, что то же марксизмъ,—и на западѣ есть явленіе сравнительно новое, а у насъ и вовсе онъ появился только съ 90-хъ годовъ прошлаго вѣка, а популярность пріобрѣлъ лишь въ послѣдніе

какіе-либо три-четыре года, когда онъ сталъ пропагандироваться настойчиво и, къ сожалѣнію, не безъ успѣха. Будучи отрицательнымь по отношенію ко всякой религіи вообще, которая, по крылатому выраженію отца новаго соціализма, К. Маркса, есть «опіумъ для народа», матеріалистическій соціализмъ пытается «разъяснить» и христіанство, какъ простое историческое явленіе, въ такомъ родѣ, что на мѣсто него получается чудовищная каррикатура. Послѣднее обстоятельство и было причиною того, почему не только наши богословы, но даже и западные—долго не обращали вниманія на матеріалистическій соціализмъ, видя въ немъ quantite negleg eable и считая его недостойнымъ опроверженія. «Но, какъ совершенно справедливо писалъ въ 1899 году Г. Кёлеръ, въ то время какъ наши богословы-спеціалисты углублялись въ сравненіе кодекса А съ кодексомъ В, поверхностная соціалистическая наука совершала среди массы христіанъ свое опустошительное шествіе и праздновала гибельный тріумфъ. Если изъясненіе, которое дали о происхожденіи христіанства К. Каутскій, Энгельсъ и другіе, оставалось не опровергнутымъ, то оно считалось тѣми, которые были не въ состояніи самостоятельно оріентироваться и у которыхъ вмѣстѣ съ тѣмъ не доставало непосредственной религіозной увѣренности, данной въ вѣрѣ,—(считалось) мѣткимъ и принималось, какъ несомнѣнный результатъ истинной науки» [1]).

Мы не задаемся цѣлью дать подробное, исчерпывающее изложеніе ученія матеріалистическаго соціализма на религію вообще и въ частности христіанскую, а затѣмъ — представить посильное опроверженіе его. Это уже отчасти сдѣлано въ послѣдніе годы и въ нашей русской литературѣ [2]). Наши за-

---

[1]) Sozialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums und ihre Widerlegung von Hermann *Köhler*. Leipzig. 1899. s. 4.

[2]) „Правосл. Собесѣдникъ", 1903, II, *К. Григорьева*: „Разборъ мнѣній представителей современнаго соціализма о происхожденіи христіанства", стр. 249—281. „Вѣра и Церковь". 1903, 3—5, свящ. *А. Полозова*: „Экономическій матеріализмъ и религія", стр. 359—386. 725—771.—„Странникъ". 1906, I—II, *В. Н. П.* „Вопросъ о происхожденіи христіанства въ системѣ историческаго матеріализма, стр. 66—88, 180—200.—„Вѣра и Церковь", 1904, 4—5, „Марксизмъ и его оцѣнка", стр. 643—669, 849—872. „Христіанинъ" 1907, I. Проф. *М. Таръевъ*: „Нравственная трагедія соціализма", стр. 70—93.—См. Систематическій Указатель апологетической литературы проф.-прот. *П. Я. Свѣтлова*: „Что читать по Богословію". Кіевъ 1907. См. перечень книгъ и брошюръ противъ соціализма съ краткимъ отзы-

мыслы иные—скромнѣе. Мы ставимъ себѣ задачею показать, какое толкованіе получаетъ въ воззрѣніи такъ называемаго научнаго соціализма фактъ общенія имуществъ въ Іерусалимской церкви, а потомъ, на основаніи экзегетическихъ и историческихъ данныхъ, выяснить, *какой дѣйствительный* смыслъ и значеніе этого факта. Но тѣмъ не менѣе и для этой цѣли намъ необходимо изложить схему воззрѣній экономическаго соціализма на происхожденіе христіанской религіи. Только въ общей схемѣ понятенъ взглядъ его на общеніе имуществъ въ Іерусалимской церкви. Сравнительно болѣе послѣдовательною и законченною эта схема является у Карла Каутскаго. На основаніи его-то сочиненій мы и представимъ требуемую концепцію.

Взглядъ К. Каутскаго на происхожденіе христіанства подробно излагается въ журналѣ «Neue Zeit», 1885, III, въ статьѣ «Die Entstehung des Christenthums, ss. 481—499, 529—545 и короче въ переведенныхъ на русскій языкъ его двухъ большихъ сочиненіяхъ: 1) Изъ исторіи общественныхъ теченій. (Исторія соціализма), т. I. СПБ. 1906, стр. 16—41,— и 2) «Предшественники новѣйшаго соціализма». Ч. I. СПБ. 1907, стр. 14—31. К. Каутскій начинаетъ свое изложеніе съ чистосердечнаго заявленія, что «защитники *божественнаго* происхожденія христіанства совершенно игнорируются имъ», онъ занятъ вопросомъ, каково было *земное* происхожденіе этого ученія (стр. 482, курсивъ К. К.). Несмотря на неудовлетворительное состояніе источниковъ о происхожденіи христіанства, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что оно падаетъ на время, когда «исторія перестала быть изображеніемъ борьбы классовъ, (когда) она потонула въ біографіяхъ отдѣльныхъ лицъ, которыхъ событія выдвинули на высокіе посты», какъ это мы видимъ у Корнелія Непота, Плутарха и Светонія. Христіане были дѣти своего времени. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, если они чувствовали потребность происхожденіе своего ученія облечь въ біографію великаго человѣка, какимъ они представили Іисуса (стр. 482). Личность Іисуса, разумѣется

вомъ о нѣкоторыхъ изъ нихъ въ „Церковномъ Вѣстникѣ„ 1908, № 39, стр. 1899—1901 и 1909, № 8, стр. 234—238. Цѣнныя замѣчанія содержатся въ переведенномъ на русскій языкъ проф. А. А. Спасскимъ сочиненіи А. Гарнака: „Религіозно-нравственныя основы христіанства". Харьковъ. 1907, особенно стр. 82—84. (Переводъ неполный и съ измѣненіемъ названія сочиненія Гарнака).

вымышлена, что, между прочимъ, видно почти изъ полнаго умолчанія о немъ современниковъ, напримѣръ, Іосифа Флавія. Христіанскія же евангелія, какъ происходящія будто бы изъ половины II в., конечно, не могутъ имѣть значенія историческаго источника (стр. 483—484). Іисусъ навязывается христіанству рѣшительно безъ всякой нужды. Христіанитво должно быть разсматриваемо «не какъ дѣло отдѣльной личности, а какъ продуктъ отношеній, именно, въ послѣднемъ основаніи—матеріальныхъ факторовъ». Съ этой точки зрѣнія, говоритъ К. Каутскій, и можно понять возникновеніе христіанства, если бы мы даже ничего не знали объ Іисусѣ, и намъ бы только были извѣстны общественныя и политическія отношенія того времени, когда появилось христіанство. Картину этихъ-то отношеній со времени первыхъ римскихъ императоровъ и пытается нарисовать К. Каутскій.

Въ то время, къ которому пріурочивается рожденіе Іисуса, происходила агонія римской республики, и появились начала цезаризма. Всѣ классы подверглись порчѣ. Весь свободный народъ распадался на двѣ неравныхъ части—богатую до излишества аристократію и бѣдную до нищенства демократію (стр. 485). Благосостояніе крестьянъ, которые составляли въ былое время здоровое основаніе могущества Рима, было подорвано вѣчными войнами, которыя, съ одной стороны, отвлекали крестьянъ отъ ихъ занятій и разстраивали ихъ хозяйство, съ другой стороны, наводнили страну дешевыми рабами (стр. 532). Благодаря необычной дешевизнѣ рабскаго труда, выросли обширныя хозяйства, т. н. лятифудіи, которыя убили мелкое производство крестьянъ, не имѣвшихъ возможности конкуррировать съ ними. Разоренные до тла крестьяне стекались въ Римъ; а такъ какъ спросъ на наемный трудъ тогда почти отсутствовалъ, то крестьянство въ городѣ превращалось въ пролетаріатъ. При чемъ, семейная жизнь, разумѣется, становилась невозможной, а вслѣдствіе этого началась нравственная распущенность и вырожденіе. Когда-то достаточное крестьянство пало до уровня босяцкаго пролетаріата (Lumpenproletariat) и сдѣлалось рѣшительно неспособнымъ служить контингентомъ для арміи. Въ армію пришлось пригласить иноземцевъ, именно германцевъ. Но уже для новой не національной арміи государство было не дорого: оно было въ ея глазахъ прямо ничто, а полководецъ, дававшій жалованіе,—все. Пользуясь этимъ обстоятельствомъ, многіе честолюбцы добивались

высшей власти. Но свою политическую власть армія должна было раздѣлить съ городскимъ пролетаріатомъ, которому домогавшіеся власти также передали много «хлѣба» и доставили довольно «зрѣлищъ» (486). Новая, не чувствовавшая любви къ чужому государству армія не вела уже наступательныхъ побѣдоносныхъ войнъ, а больше оборонительныя. Вслѣдствіе того изсякъ источникъ для притока рабовъ, и обработка лятифудій вздорожала. А чрезъ это лятифудіи не могли выдерживать болѣе конкуренціи съ доставляемыми изъ заморскихъ провинцій хлѣбами. Помѣщикамъ пришлось перейти къ скотоводству, пастбищному хозяйству (Weidenwirtschaft). Здѣсь уже въ несравненной степени требовалось меньше рабочихъ рукъ, чѣмъ при земледѣльческомъ трудѣ (стр. 533). По этой причинѣ многіе рабы были отпущены на свободу, какъ излишнее бремя, и большинство изъ нихъ вступило въ ряды пролетаріата. Полчища пролетаріевъ теперь сдѣлались громадными. Благонамѣренныя стремленія братьевъ Гракховъ — возвратить крестьянъ землѣ—не имѣли успѣха, въ виду происшедшей уже испорченности крестьянства и нѣкоторыхъ другихъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ. Но пока существовала демократическая республика, массовая бѣдность не была еще массовою нищетой. Потерявъвсе, народъ сохранилъ еще свою политическую силу и отлично умѣлъ пользоваться ею. Но уже римскіе императоры чувствовали себя достаточно прочно, чтобы заигрывать съ чернью и считаться съ мнимою силою народа. Императоры не признавали этой силы, и она потеряла значеніе. Вмѣстѣ съ политическою силою изсякъ важный, вѣрнѣе единственный источникъ доходовъ римскаго пролетаріата, и нищета стала его безвыходнымъ удѣломъ. Отнынѣ пауперизмъ, нищета низшихъ огромныхъ слоевъ народа сдѣлались важнѣйшимъ соціальнымъ вопросомъ, настоятельно требовавшимъ разрѣшенія. Всѣ благоразумные люди видѣли себя принужденными искать выхода изъ ужаснаго положенія, въ которомъ очутилось общество. Государственная власть повсюду встрѣчала недовѣріе и равнодушіе; отъ нея не ждали преобразованія жизни. Только сверхчеловѣческая сила, только чудо могло вдохнуть новую жизнь. А кто не вѣрилъ въ чудо — впадалъ въ мрачный пессимизмъ, или оглушалъ себя грубыми наслажденіями. Низшіе слои народа на себѣ переживали всеобщій упадокъ. Между ними было много энтузіастовъ, отнюдь не склонныхъ къ пессимизму. Въ ихъ-то именно средѣ прежде всего и возникла идея

чудеснаго спасенія: они ждали, что «въ скоромъ времени сойдетъ съ небесъ Спаситель и создастъ на землѣ славное царство, въ которомъ не будетъ ни войны, ни бѣдности, гдѣ будутъ господствовать миръ, радость, изобиліе и безконечное блаженство. Спаситель будетъ помазанникъ Божій — Христосъ». Первымъ христіанскимъ сочиненіемъ, въ которомъ высказываются подобныя ожиданія, было такъ называемое «откровеніе Іоанна», Апокалипсисъ. Въ немъ нашли свое полное развитіе *хіалистическія* ожиданія первыхъ христіанъ [1]). Въ силу своей идеи древнее христіанство сдѣлалось непобѣдимымъ для повелителей; потому что оно было *необходимымъ* для массы населенія, и это не вслѣдствіе «*благочестивыхъ мечтаній*», а благодаря «*практическому вліянію*». Бѣднымъ, нуждающимся нельзя было помочь преувеличенными мечтами о блаженствѣ, которое Мессія принесетъ съ неба. Христіанство явилось «почвою для энергичныхъ попытокъ одолѣть существующую нищету»; «при помощи особенныхъ, совершенно независимыхъ отъ государства организацій, новые соціальные реформаторы хотѣли преобразить общество» [2]),

Вотъ типичный видъ «христіанства безъ «Христа». Основатель христіанства—не Христосъ. Отцомъ христіанства является римскій пауперизмъ, развращенный бѣднякъ, пролетарій вѣчнаго города. Мѣстомъ «идейнаго» зарожденія христіанства и практическаго направленія служитъ Римъ [4]).

---

[1]) Das Christenthum darstellt, nicht als das Werk einer einzelnen Person... sondern als das Produkt... der Verhältnisse und zwar in letzter Linie der materielen Faktoren. s. 485.

[2]) Изъ исторіи общественныхъ теченій, стр. 20, 22, 23—25.

[3]) Изъ исторіи обществ. теченій, стр. 25. Курсивъ К. К.

[4]) Чувствуя, какъ недостаточно однихъ матеріальныхъ факторовъ для выясненія происхожденія христіанства, К. Каутскій пытается вывести изъ нихъ и „идеологію“ христіанства, какъ естественную „надстройку“.— Христіанское ученіе характеризуется, между прочимъ, возвышеніемъ человѣческой личности (индивидуальности), универсализмомъ, гуманностью и особенно любовью къ бѣднымъ, страждущимъ и немощнымъ, своею благотворительностью. К. Каутскій усиливается вывести индивидуализмъ христіанства изъ развитія частной собственности и достаточно опредѣленное выраженіе индивидуализма видитъ въ эпикуреизмѣ и стоицизмѣ. (Die Entstehung des Christenthums, ss. 487—8). Универсализмъ христіанства имѣетъ свое основаніе, по К. Каутскому, въ смѣшеніи національностей въ римскомъ государствѣ, въ „интернаціональности“ его (ss. 486—7). Корни христіанской гуманности нужно искать въ гуманномъ отношеніи современнаго цезарямъ высшаго общества также и демократіи къ рабамъ.

Устройство жизни первыхъ христіанъ К. Каутскій рисуетъ такъ:

«Направленіе древняго христіанства опредѣлялось вначалѣ столичнымъ босяцкимъ пролетаріатомъ отвыкшимъ отъ труда.

Особенною нѣжностью къ рабамъ отличался будто бы даже свирѣпый Неронъ (ss. 532—534). Христіанская милостыня является продолженіемъ „*добровольной*" римской *благотворительности* со стороны цезарей и богатыхъ лицъ, правда (благотворительности) вынужденной (sic!) „силою обстоятельствъ" и отчасти чувствомъ тщеславія (s. 532) (*freiwillig gespendeten Wohltat..*, aber dafur durch die Macht der Verhältnisse aufgedrängt. s. 530).

Относительно системы такъ называемаго научнаго соціализма нужно сказать, что эта система, какъ матеріалистическая и отрицательная по отношенію къ духовнымъ факторамъ жизни, въ самой своей сердцевинѣ глубоко атеистична, даже враждебна *всякой* религіи и въ *особенности* христіанской. К. Каутскій откровенно говоритъ: по невыясненному смыслу среднихъ вѣковъ „вѣра въ божественное происхожденіе христіанства была признана одною изъ опоръ феодализма и абсолютизма; уничтожить эту вѣру было поэтому одною изъ задачъ революціонной буржуазіи (Der Glaube an den göttlichen Ursprung des Christenthums ist zu einer Stütze des Feudalismus und Absolutismus geworden; diesen Glauben vernichten, war daher eine der Aufgaben der revolutionären Bourgeoisie). Такимъ образомъ вопросъ о происхожденіи христіанства сдѣлался *вопросомъ партійнымъ* (zu einer *Parteifrage*), вопросомъ, въ которомъ политическимъ и соціальнымъ интересамъ принадлежало первое слово, а объективнымъ, научнымъ соображеніямъ только второе мѣсто" (стр. 481).—Въ виду этого разсужденія, что „соціализмъ самъ по себѣ не иррелигіозенъ", что весьма желательно, появленіе и широкое развитіе такъ называемаго „христіанскаго соціализма", какъ пишетъ одинъ изъ столичныхъ о.о. миссіонеровъ („Москов. Еженедѣльникъ", 1906, № 28, стр. 28—29),—или проекты о томъ, что „требованія коллективизма (чит. экономич. соціализма) должны быть цѣликомъ включены въ задачи христіанской политики" (Вопросы жизни. 1905, IX, стр. 343),—являются или печальнымъ недоразумѣніемъ, или позорнымъ предательствомъ невѣрующей, продажной души. Конечно, „не подлежитъ сомнѣнію, что можетъ и должна быть *христіанская общественность*, христіанское устроеніе жизни во всѣхъ ея формахъ" (См. рѣчь проф. Д. Ив. Богдашевскаго, Труды Кіев. дух. Академіи 1908, X, 281). Но она должна созидаться или отправляться отъ противоположнаго соціализму начала (ср. жур. „Христіанинъ" 1907, II, стр. 306).

Присматриваясь ближе къ системѣ новаго соціализма, или марксизма, нельзя не замѣтить въ немъ „пользованіе такими вспомогательными средствами, которыя не отвѣчаютъ его существу и даже стоятъ съ ними въ противорѣчіи; нельзя не замѣтить стремленія объяснять иногда явленія такими первопричинами, которыя съ матеріальными факторами не имѣютъ ничего общаго",—выдавать за христіанскія идеи такія обобщенія, между которыми лежитъ незаполнимая пропасть, напр. интернаціа-

Этимъ элементамъ производство казалось безразличною вещью; ихъ идеаломъ были птицы небесныя, не сѣющія, не жнущія, а сыты бывающія. Стремясь къ иному распредѣленію собственности, они имѣли въ виду *не средства производства, а средства потребленія...* Возникли не только коммунистическія идеи въ этомъ духѣ, но вскорѣ даже и коммунистическія общины для осуществленія ихъ. Впервые онѣ появились на востокѣ, наиболѣе ушедшемъ впередъ въ экономическомъ отношеніи, особенно же среди евреевъ, которые еще до появленія христіанства питали апокалипсическія надежды и у которыхъ уже около 100 г. до начала нашего лѣтосчисленія существовалъ тайный коммунистическій союзъ есеевъ. Совершенно также были организованы первыя христіанскія общины, но онѣ были интернаціональны, соотвѣтственно интернаціональности великой римской имперіи, а это имѣло большое значеніе. Ессеи крѣпко держались еврейства. Христіанство же завоевало римскую имперію».

нализмъ за универсализмъ; „вообще нужно отмѣтить преднамѣренную неразграниченность духовнаго отъ матеріальнаго" (Ср. *H. Köhler*, Sozialistische Jrrlehren, s. 4—5).—Что же касается собственно фактической стороны дѣла, то и здѣсь историко-матеріалистическій принципъ далеко не проведенъ послѣдовательно. По крайней мѣрѣ по отношенію къ хронологіи и топографіи допускаются грубѣйшія ошибки. Напримѣръ, рисуя соціальное состояніе рима, допускаютъ страшные анахронизмы: что имѣло мѣсто въ теченіе многихъ вѣковъ или позднѣйшаго времени—все это скучивается и выдается за рѣшительный переломъ жизни около времени Іисуса Христа. Во времена первыхъ кесарей вовсе не переживала римская имперія того ужаснаго экономическаго кризиса, который соціализмъ приписываетъ этому времени. Но что нелѣпѣе всего, отечествомъ христіанства усердно выставляется Римъ; на этомъ вѣдь построена вся система соціализма. Вѣдь христіанство нужно представить, какъ результатъ міровыхъ факторовъ жизни, которые имѣли мѣсто лишь въ царственномъ Римѣ, а не въ какой нибудь малоизвѣстной мало-азійской провинціи—Палестинѣ (Ср. *H. Köhler*, Sozialistische Jrrlehren, s. 62—64).—Конечно, такая теорія о происхожденіи христіанства, какъ матеріалистическій соціализмъ, не можетъ имѣсь ничего общаго съ богословскими обозрѣніями даннаго предмета. Но тѣмъ не менѣе лѣвые послѣдователи Бауровской школы, такъ называемые богословы-миѳологи своею грубою разрушительною критикою могли дать поводъ къ такому безцеремонному отношенію къ христіанскимъ источникамъ, даже къ полному игнорированію ихъ, при рѣшеніи вопроса о происхожденіи христіанства. Недаромъ К. Каутскій свою статью о происхожденіи христіанства. начинаетъ и кончаетъ краткими замѣчаніями о книгахъ Бруно Бауера и Дулька, этихъ богослововъ, идущихъ дальше Давида Штрауса и Ренана (Neue Zeit, 1885, III, ss 481, 545).

Сначала христіане очень стремились ко введенію полнаго коммунизма. Іисусъ въ евангеліи Матѳея (XIX, 21) говоритъ богатому юношѣ: «если хочешь быть совершеннымъ, пойди, продай имѣніе твое и раздай нищимъ». Въ Дѣяніяхъ апостольскихъ (IV, 32, 34) первая община въ Іерусалимѣ описывается слѣдующимъ образомъ: «никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее... Не было между ними никого нуждающагося, ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго и полагали къ ногамъ апостоловъ; и каждому давалось, въ чемъ кто имѣлъ нужду».

Какъ извѣстно, Богъ покаралъ Ананію и Сапфиру смертью за то, что они хотѣли утаить часть своихъ денегъ отъ общины (ср. также Дѣян. II, 44—47) [1].—Выясняя свой взглядъ на устройство жизни въ первохристіанской общинѣ, Каутскій продолжаетъ: «Имущіе должны были сохранить и пользоваться принадлежавшими имъ средствами производства, особенно же землею; но всѣ средства потребленія, принадлежавшія имъ, или пріобрѣтенныя ими: пища, одежда, жилища и деньги для покупки ихъ, должны представляться въ распоряженіе христіанской общины. Слѣдовательно, резюмируетъ свое воззрѣніе К. Каутскій словами И. А. Фогеля [2]), общность имущества была только общностью *пользованія*. По братскому соглашенію каждый христіанинъ *имѣлъ право* на имущество всѣхъ членовъ всей общины и, въ случаѣ надобности, *онъ могъ требовать*, чтобы имущіе члены общины удѣлили ему своего имѣнія столько, сколько нужно было для удовлетворенія важнѣйшихъ потребностей. Каждый христіанинъ могъ пользоваться имуществомъ своихъ братьевъ и богатые *не имѣли права* отказать своимъ нуждающимся братьямъ въ пользованіи и употребленіи своего имущества. Такъ, напр., христіанинъ, не имѣющей жилища, *могъ требовать* помѣщенія у другого, имѣющаго два или три дома» [3]).

Не входя въ детальное разсмотрѣніе только что изложеннаго воззрѣнія такъ называемаго научнаго соціализма на устройство жизни первыхъ христіанскихъ общинъ по кн. Дѣян. [4]),

---

[1]) Изъ исторіи обществ. теченій, стр. 25—27.

[2]) Alterthümer der ersten und ältesten Christen. 1870. Hamburg. s. 47.

[3]) Изъ исторіи обществ. теченій, стр. 28.

[4]) Въ нашу задачу не входитъ касаться отношенія соціализма къ Евангелію. Мы лишь кратко скажемъ. Изреченіе І. Христа богатому

мы отмѣтимъ лишь общую, несомнѣнно утверждаемую соціализмомъ мысль, что общеніе имуществъ въ Іерусалимской

юношѣ (Мѳ. XIX, 21) и другія подобныя (ср. напр., Мѳ. X, 37—39), на которыя такъ любятъ ссылаться послѣдовали матеріалистическаго соціализма въ оправданіе будто бы своего ученія, — богословами, экзегетами и систематиками, т. е. людьми единственно въ данномъ случаѣ правоспособными, понимаются рѣшительно не такъ, какъ хочется соціалистамъ. Слова І. Христа: „Если хочешь быть совершеннымъ, продай имѣніе твое и раздай нищимъ" (Мѳ. XIX, 21) древніе экзегеты, отцы и и писатели церкви (І. Златоустъ, Оригенъ, Бл. Іеронимъ и др.) и многіе экзегеты изъ новѣйшихъ склонны понимать въ духовномъ смыслѣ, въ смыслѣ отреченія, отсутствія чувства привязанности къ земному обладанію (См. C. *Fr. Keil*. Commentar über das Evangelium des Matthäus. Leipzig. 1877, s. 395; *Th. Zahn*, Kommentar zum Neuen Testament. Das Evangelium des Matthäus. Leipzig. 1903. s. 592: здѣсь (XIX, 21) „die nicht von Gott gebotene Aufopferung des Eigenbesitzes", а „педагогич. средство", чтобы отъ поверхностнаго отношенія къ дѣлу привлечь человѣка къ самосознанію). Другіе экзегеты понимаютъ разсматриваемое изреченіе въ реальномъ смыслѣ, но опять-таки не видятъ въ немъ общеобязательнаго требованія, обращеннаго ко всѣмъ христіанамъ, а „eine besondere Aufgabe", спеціальное требованіе, обращенное къ юношѣ, примѣнительно къ его личнымъ особенностямъ (см. *B. Weiss*, Das Matthäus Evangelium. Halle. 1876, s. 437). При чемъ, какъ извѣстно, католическіе богословы основываютъ на этомъ изреченіи свое ученіе „о сверхдолжныхъ дѣлахъ" (opera supererogatoria). *П. Шанцъ* также склоненъ къ такому представленію дѣла (*P. Schanz*. Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus. Freiburg. 1879, s. 414—415).—Есть другое изреченіе въ Евангеліи, также весьма излюбленное соціалистами и приводимое ими въ подтвержденіе своего пониманія христіанства, какъ коммунизма,—это заповѣдь Христа не любить больше Него ни отца, ни мать, ни жену, ни дѣтей, *оставить ихъ*, даже быть готовымъ умереть (см. Мѳ, X, 37—39. Ср. Лк. XIV, 26). Однако, всѣ экзегеты и это изреченіе толкуютъ исключительно въ смыслѣ *религіозномъ*, въ смыслѣ отреченія отъ земныхъ привязанностей ради Христа, если онѣ препятствуютъ слѣдовать за Нимъ. „Семейная жизнь, говоритъ П. Шанцъ (стр. 303) тогда только имѣетъ значеніе, если она освящается религіозно" (Ср. *B. Weiss*, s. 282—283; C. *Fr. Keil*, s. 263; *Th. Zahn*, s. 411—413)—Объ отношеніи ученія І. Христа къ соціальнымъ проблемамъ извѣстный моралистъ *Пибоди* говоритъ: „Іисусъ прежде всего не реформаторъ, но пророкъ, не агитаторъ съ какимъ-нибудь опредѣленнымъ планомъ, но идеалистъ съ вдохновенными прозрѣніями. Его миссія была религіозной миссіей. Въ Его намѣренія не входило вмѣшиваться въ соціальныя проблемы. „*Человѣкъ*—говоритъ Онъ—*кто поставилъ меня судить или дѣлить Васъ?*" (Лк. XII, 14). *Эти слова показываютъ намъ, что Онъ не присваивалъ Себѣ права предпринимать раздѣленіе собственности...* Не путемъ внѣшней организаціи или массового движенія, не чрезъ силу толпы, или вообще какіе-нибудь внѣшніе пути, но чрезъ внутреннее вліяніе, чрезъ одушевленіе отдѣльныхъ людей, чрезъ силу личности, извнутри Онъ приближался къ жизни своего

церкви, хотя бы только въ формѣ потребленія, носило *юридически-обязательный, принудительный характеръ*. А теперь посмотримъ, такъ-ли это.

Дѣеписатель Лука такъ изображаетъ жизнь первыхъ увѣровавшихъ во Христа, крестившихся въ день Пятидесятницы и оставшихся въ Іерусалимѣ: «Они постоянно пребывали въ ученіи апостоловъ, въ общеніи и преломленіи хлѣба и въ молитвахъ» (τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς), II, 42. Этимъ опредѣляется внутренній характеръ ихъ жизни. Общественное положеніе первыхъ христіанъ среди другихъ жителей Іерусалима указывается въ слѣдующемъ 43-мъ стихѣ; а дальнѣйшіе стихи 44—47 рисуютъ внѣшнее устройство ихъ жизни.—Значитъ, начатки христіанскаго ученія, почерпнутые изъ проповѣди ап. Петра въ день Пятидесятницы, первые вѣрующіе постарались подробнѣе уяснить, постоянно пребывая «въ ученіи Апостоловъ», τῇ διδαχῇ

времени". (Іисусъ Христосъ и соціальный вопросъ. Перев. С. П. Никитскаго. Москва 1907, стр. 66, 67, 75; ср. 76, 84 и др.). Мы не можемъ не привести еще разсужденій по данному вопросу такого знаменимаго церковнаго историка и богослова, какимъ является въ наше время профессоръ Берлинскаго университета Ад. Гарнакъ. „Соціальной программы, говоритъ А. Гарнакъ, направленной на преодолѣніе и устраненіе бѣдности и нужды—если понимать подъ такою программою систему вполнѣ опредѣленныхъ плановъ и предписаній—Іисусъ не выставлялъ. Онъ не касался экономическихъ и вообще преходящихъ условій своей эпохи. И чего достигъ бы Онъ, если бы вмѣшался въ злободневные вопросы и далъ хотя бы въ высшей степени спасительные для Палестины законы? Полезные въ данный моментъ, они устарѣли бы въ слѣдующій, а, между тѣмъ, они стали бы для Евангелія тяжелымъ балластомъ и затемнили бы его содержаніе. Мы должны еще остерегаться отъ переоцѣнки такихъ заповѣдей, какъ „всякому просящему дай" и подобныхъ этой. Чтобы понять ихъ, нужно брать ихъ въ связи съ ихъ временемъ и обстановкой... Іисусъ не былъ соціальнымъ реформаторомъ. Поэтому Онъ и могъ однажды сказать: „нищихъ всегда имѣете съ собою"; повидимому, Онъ хотѣлъ этимъ сказать, что экономическія условія не могутъ существенно измѣниться. Онъ отклонилъ отъ Себя роль посредника въ распрѣ о наслѣдствѣ и точно также отказался бы отъ роли судьи во многихъ тысячахъ вопросовъ экономической и соціальной жизни... Іисусъ отнюдь не хотѣлъ сохранить нищету и бѣдность, но боролся съ ними и заповѣдалъ намъ такое же отношеніе къ нимъ. Тѣ христіане, которые выступали въ различные періоды исторіи съ защитою нищенства и проповѣдью всеобщаго обнищанія или же, сантиментальничая, заигрывали съ нуждою и нищетою, не имѣютъ права ссылаться на Него". Сущность христіанства, рус. пер. Спб. 1908, стр. 72. 70.

τῶν ἀποστόλων [1]), т. е. чрезъ усердное и продолжительное назиданіе проповѣдью апостоловъ (всѣхъ, а не одного ап. Петра) [2]), съ полнымъ подчиненіемъ ихъ апостольскому авторитету. Отсюда проистекала «κοινωνίᾳ» [3]), какъ внутреннее единеніе вѣ-

---

[1]) Греческое—ἡ διδαχὴ τῶν ἀποστόλων—есть названіе одного древнѣйшаго памятника, явившагося въ концѣ II в.. утеряннаго потомъ и открытаго только въ 80-хъ годахъ XIX в. Но, разумѣется, здѣсь о такомъ систематически-формулированномъ ученіи не можетъ быть рѣчи и имѣется въ виду простое поученіе, какъ Мѳ. VII, 28; XXII, 23, согласно заповѣди Христа апостоламъ (Мѳ. XXVIII, 19: „μαθητεύειν, βαπτίζειν и διδάσκειν). Это наученіе, по существу дѣла, должно было касаться главнымъ образомъ земной жизни І. Христа. (Ср. *Joseph Felten*, Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, Freiburg. 1893, s. 93; *C. Fr. Nösgen*, Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas-Leipzig. 1882, s. 109).

[2]) Ср, *I. P. Lange*, Das apostolische Zeitalter. B. II. Braunschweig 1854. s. 43.

[3]) Слово κοινωνία нѣкоторыми богословами (Mosheim, Baumgarten. Gfrörer, Olshausen, см. *Otto Zöckler*, Das Evangelium nach Johannes und die Apostelgeschichte. München. 1894, s. 182) понимается въ смыслѣ *„общенія благъ“* и „помощи бѣднымъ“ (какъ Рим. XV, 26; 2 Кор. VIII, 4 и др.). Овербекъ толкуетъ въ смыслѣ общихъ трапезъ, агапъ (gemeinschaftliche Mahlzeiten. ἀγάπαι. Kurze Erklärung der Apostelgeschichte. De Wette-*Fr. Overbeck*, Leipzig. 1870, s. 46).—Но нельзя понимать здѣсь „κοινωνία“ въ смыслѣ конкретномъ, такъ сказать, внѣшнемъ, матеріальномъ, въ смыслѣ помощи бѣднымъ, или братскихъ столовъ. Гдѣ такой смыслъ соединяется съ этимъ словомъ, тамъ онъ ближе опредѣляется (см. Рим. XV, 26; 2 Кор. IX, 13; VIII, 4; Евр. XIII, 16). Весь 42 ст. говоритъ о внутренней жизни первыхъ вѣрующихъ, и относить κοινωνία къ предметамъ внѣшнимъ, конкретнымъ поэтому не представляется возможнымъ.—Вульгатъ даетъ спеціальное значеніе слову κοινωνία чрезъ соединеніе его съ послѣдующимъ выраженіемъ. Онъ переводитъ: in communicatione fractionis panis, въ общеніи чрезъ преломленіе хлѣба, т. е. въ евхаристіи. Ср. подоб. выраженія 1 Кор. X, 16: κοινωνία τοῦ αἵματος, κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Но переводъ Вульгаты не отвѣчаетъ тексту и является немного произвольнымъ. По тексту κοινωνία и κλάσις τοῦ ἄρτου самостоятельныя понятія. Даже союзъ καὶ соединяющій ихъ въ нашемъ—греч. текстѣ отсутствуетъ въ такихъ солидныхъ кодексахъ, какъ ABCDEℵ (см. de Wette-Overbeck, s. 46). Слѣд. κοινωνία — вполнѣ самостоятельное понятіе и выражаетъ собою общій характеръ духовнаго настроенія первыхъ христіанъ (Ср. *Cremer*, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neuetestamentt. Gräcität, Gotha. 1902, s. 589—90), который проявлялся въ общихъ братскихъ взаимоотношеніяхъ другъ съ другомъ (См. *Meyer*, Kritisch exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte, Göttingen, 1861 s. 75;—H. Hinrich *Wendt*, Kritisch exegetischen Kommentar über das Neue Testament, über die Apostelgeschichte, Gottingen. 1888, s. 90). *Felten*, s. 93; *Nösgen*, s. 109; *Neander*, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche. Gotha. 1862, s. 28). Ближе смыслъ κοινωνία опредѣляется у ап. Павла

рующихъ другъ съ другомъ, которое имѣло источникомъ своимъ единую вѣру, полученную отъ апостоловъ. Другими характерными признаками внутренняго единенія христіанъ являются — преломленіе хлѣба, κλάσις τοῦ ἄρτου, подъ чѣмъ нужно разумѣть христіанскую евхаристію (а не вечери любви) и молитвы [1]).

Внутреннее духовное единеніе (ср. κοινωνία) и гармоническое настроеніе первыхъ христіанъ выражалось соотвѣтственнымъ образомъ и во внѣшнемъ устроеніи жизни—въ общеніи благъ, въ самоотверженной помощи людямъ бѣднымъ, нуждающимся. Объ этомъ дѣеписатель Лука говоритъ въ двухъ мѣстахъ: въ первый разъ здѣсь, въ разсматриваемомъ мѣстѣ. II, 44—45, а во 2-й разъ въ концѣ IV гл., 34—37; въ первый разъ послѣ извѣщенія объ обращеніи въ христіанскую церковь, въ день Пятидесятницы, 3 т. человѣкъ (II, 41); а во 2-й разъ вслѣдъ за разсказомъ о новомъ крещеніи увѣровавшихъ въ количествѣ 5 т. человѣкъ, послѣ исцѣленія хромого ап. Петромъ. Эти два описанія жизни общины относятся не къ одному и тому же времени, но къ пунктамъ, раздѣленнымъ продолжительностью времени въ нѣсколько мѣсяцевъ [2]).—Въ указанныхъ мѣстахъ книги Дѣяній мы читаемъ слѣдующее: II, 44 — 45: «Всѣ же вѣрующіе были вмѣстѣ, и имѣли все общее. И продавали имѣнія и всякую собственность, и раздѣляли всѣмъ, смотря по нуждѣ каждаго». IV, 32—37: «У множества же увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа; и никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее... Великая благодать была на всѣхъ ихъ. Не было между ними никого нуждающагося, ибо всѣ, которые владѣли землями, или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго, и полагали къ ногамъ Апостоловъ; и каждому давалось, въ чемъ кто имѣлъ нужду. Такъ Осія, прозванный отъ апостоловъ Варнавою, что значитъ, сынъ утѣшенія, Левитъ, родомъ кипрянинъ, у котораго была своя земля, продавъ ее, принесъ деньги, и положилъ къ ногамъ Апостоловъ». Вслѣдъ за этимъ разсказывается подобный съ внѣшней сто-

---

(Гал. II, 9), какъ общеніе въ вѣрѣ. Ап. Павлу слѣдуетъ и Лука, усвояя этому слову смыслъ духовнаго общенія, проистекающаго изъ единства вѣры—См. *C. Weizsäcker,* Das apostilische Zeitalter der christlichen Kirche-Freiburg. 1886, s. 38.

[1]) *Nösgen* s. 109; *Felten,* s. 94.

[2]) См. проф *Ѳ. Ив. Мищенко,* Рѣчи св. ап. Петра въ книгѣ Дѣяній апостольскихъ. Кіевъ 1907, стр. 239.

роны, но противоположный по внутреннему характеру случай съ супружескою четою, Ананіемъ и Сапфирою (V, I—II). Они продали свое имѣніе и принесли деньги апостоламъ; но не все, а часть, остальное удержали; между тѣмъ апостоламъ сказали, что они жертвуютъ *всѣмъ* своимъ имѣніемъ. Эта первая ложь была строго наказана Богомъ: Ананія и Сапфира пали мертвыми.

Насколько мы знаемъ, въ богословской литературѣ только одинъ и довольно случайный писатель Оскаръ Гольцманъ [1]) видитъ въ приведенныхъ мѣстахъ «принудительно проводимое общеніе имуществъ» и изъ случая съ Ананіемъ и Сапфирою дѣлаетъ выводъ, что «удержаніе частной собственности считалась (въ Іерусалимской общинѣ) преступленіемъ, заслуживающимъ смерти» (стр. 332). Очень хорошо понимая, что слова ап. Петра, обращенныя къ Ананіи: «Чѣмъ ты владѣлъ не твое ли было, и пріобрѣтенное продажею не въ твоей ли власти находилось?» (Дѣян. V, 4)—говорятъ противъ его пониманія, О. Гольцманъ перетолковываетъ ихъ въ высшей степени произвольно, по своему. Греч. текстъ гласитъ: οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενε, καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχε; О. Гольцманъ переводитъ его такъ: «Не осталось ли у тебя остатка и послѣ продажи этотъ былъ развѣ *въ твоей* власти?» (и толкуетъ), т. е. не удержалъ ли ты что-нибудь и развѣ ты имѣлъ еще право на проданное?» [2]). Такой странный переводъ О. Гольцманъ оправдываетъ тѣмъ, что въ греческомъ текстѣ во 2-мъ предложеніи, послѣ καὶ πραθὲν отсутствуетъ отрицаніе οὐχ, *nicht*, *не*, и слѣд. второе предложеніе нужно переводить въ *положительной* формѣ вопроса, (а не въ отрицательной), т. е. какъ онъ переводитъ. И во-2-хъ, по мнѣнію О. Гольцмана, будто бы за его пониманіе говоритъ подчеркиваемое въ послѣдней фразѣ притяжательное мѣстоименіе—*твоей* (τῇ σῇ вмѣсто позади бы стоящаго σοῦ). Но второй аргументъ долженъ быть тотчасъ снятъ со счета уже потому, что оттѣненіе, подчеркиваніе притяжательнаго мѣстоименія вполнѣ имѣетъ смыслъ и даже необходимо и при обычномъ пониманіи даннаго мѣста: «проданное не въ *твоей ли* власти было?», т. е. было въ *твоей*,

---

[1]) Zeitschrift für Kirchengeschichte. Band. XIV. Heft I. Gotha. 1894. Studien zur Apostelgeschichte. Die Güter Gemeinschaft. Oskar Holtzmann.

[2]) *O. Holzmann*. S. 331. Предложеніе гласитъ: „Blieb dir nicht ein Rest und war es denn nach dem Verkauf in *deiner* Gewalt?“, d. h. hast du nicht zurückbehalten und hast du denn auf das Verkaufte noch ein Recht?“.

личной волѣ, а не во власти общины, тебя никто не принуждалъ и не могъ не принудить и т. под. Что же касается 1-го аргумента, то онъ заслуживаетъ бо́льшаго вниманія. Этотъ аргументъ построенъ всецѣло на отрицаніи элементарнаго правила греческаго синтаксиса, по которому въ предложеніяхъ, построенныхъ по соединительному сочетанію, отрицаніе 1-го предложенія относится и ко 2-му предложенію. Филологическій комментарій Фридерика Бляса такъ понимаетъ данное мѣсто: 4 ст. οὐχὶ μένον 1-й части должно соотвѣтствовать μὴ πραθέν 2-й части [1]). Неудивительно поэтому, если О. Гольцманъ остается одинокимъ съ своимъ неожиданнымъ толкованіемъ разсматриваемаго мѣста. Всѣ переводчики и всѣ древніе екзегеты,—а нѣкоторые изъ нихъ были *природные греки* (Св. Іоаннъ Златоустъ, Афанасій В. и др.), не говоря уже о новыхъ, понимали 4 ст. 5 гл. въ отрицательной формѣ въ обѣихъ фразахъ [2]).—Устранивши особые аргументы, которыми пользуется О. Гольцманъ для предупрежденія возраженій противъ защищаемаго имъ принудительнаго общенія имуществъ въ первенствующей Іерусалимской церкви, мы продолжимъ изложеніе разсужденій тѣхъ богослововъ, экзегетовъ, которые, повидимому, подобно О. Гольцману, видѣли въ устройствѣ жизни первой христіанской общины также законо-обязательное постановленіе объ имуществѣ. Здѣсь прежде всего нужно упомянуть *Эрнеста Ренана*, который, среди богослововъ ново-тюбенгенской школы, въ данномъ вопросѣ ближе всѣхъ примыкаетъ къ О. Гольцману *).

М. Посновъ.

---

[1]) *Friderico Blass,* Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Gottingen. 1895, p. 81.

[2]) *Ѳ. И. Мищенко,* Рѣчи св. ап. Петра, стр. 241.

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Изъ исторіи христіанства въ Персіи (1281—1317).

Въ 1888 г. П. Беджаномъ была издана рукопись на сирійскомъ языкѣ, найденная въ Урміи въ 1887 г. и содержащая исторію несторіанскаго католикоса Маръ-Яб'алахи III и монаха Раббанъ-Саумы [1]). Сочиненіе это принадлежитъ перу современника, къ сожалѣнію не оставившаго намъ своего имени: рукопись—анонимна. Она представляетъ собою безыскусственный разсказъ о жизни Маръ-Яб'алахи III, родившагося въ Китаѣ и изъ скромнаго положенія достигшаго верховной власти въ несторіанской церкви; эта рукопись даетъ богатый матеріалъ для изученія исторіи несторіанства въ концѣ XIII-го и началѣ XIV-го вѣка, она вноситъ много совершенно новыхъ подробностей, весьма обстоятельно знакомитъ съ положеніемъ христіанства въ Персіи въ эпоху владычества монголовъ. Это произведеніе, обнимая все время продолжительнаго патріаршества Маръ-Яб'алахи III (37 лѣтъ), проводитъ предъ взоромъ читателя цѣлый рядъ событій, излагая ихъ весьма увлекательно, цѣлый рядъ хановъ, начиная съ Абаки и кончая Улчжейту (всего—7 хановъ), рисуетъ намъ ихъ отношеніе къ несторіанской церкви, даетъ намъ яркія картины борьбы христіанства съ исламомъ и т. д. Этотъ открытый и издан-

[1]) „Histoire de Mar Jab-Alaha, patriarche, et de Raban Sauma" Paris. 1888. Издатель имѣлъ лишь копію съ издаваемой имъ рукописи: но затѣмъ, въ 1895 г., онъ выпустилъ подъ тѣмъ же заглавіемъ второе, исправленное изданіе, для котораго пользовался еще двумя списками, изъ коихъ одинъ находится нынѣ въ Британскомъ Музеѣ. О первой найденной рукописи см. статью Дюваля въ „Journal Asiatique", 1889, série VIII, t. 13: и Hall., въ „Journal of the american oriental Society" 1889, t. XIII.

ный Беджаномъ. трудъ анонимнаго автора, по мнѣнію многихъ ученыхъ изслѣдователей, представляетъ выдающійся научный интересъ. Появленіе въ свѣтъ этой рукописи было привѣтствовано ученымъ міромъ и многіе поспѣшили ознакомиться съ нею и ознакомить интересующихся: въ западной литературѣ появилось много статей, посвященныхъ ей, появились критическія изслѣдованія текста [1]) и, наконецъ, чрезъ нѣсколько лѣтъ извѣстный ученый J. B. Chabot выпустилъ въ свѣтъ переводъ [2]) этого манускрипта и снабдилъ его разнаго рода примѣчаніями, перепиской между монгольскими ханами и государями Запада, между монгольскими ханами и папой Гоноріемъ IV и Николаемъ IV и, наконецъ, между Ябалахой III и Николаемъ IV, Бенедиктомъ XI и англійскимъ королемъ Эдуардомъ I [3]) [4]).

На русскомъ языкѣ, насколько намъ извѣстно, не имѣется совершенно литературы объ этомъ патріархѣ и о его времени, если не считать нѣкоторыхъ бѣглыхъ упоминаній о немъ въ мелкихъ статьяхъ и въ обзорахъ исторіи сирійской литературы [5]). Считая крайне желательнымъ пополненіе этого пробѣла и возможно полное освѣщеніе этого періода суще-

---

[1]) M. Rubens Duval, „Mar Jabalaha II (sic!) et les princes mongols et cet.", Journal Asiatique", 1889, VIII sèr. t. 13 p.p. 313—354; I. I. Lamy—„Jabalaha ou une page de l'histoire du nestorianisme au XIII s. sous les Mong." Bulletins de l'Acad. royale des sciences etc. de Bèlgique". 1889, 3 série, t. 17. p.p. 223—243; Hall—Journal of the american oriental Society. 1889, t. XIII, p.p. CXXVI—CXXIX; M. Noeldeke.—„Liter. Centralblatt". 1889, № 25. coll. 842—844; Dr H. Hilgenfeld. „Textkritische Bemerkungen zur Iabalaha's Geschichte". Leipzig. 1894. 8°, p.p. 39; Dr. Van-Hoonacker. „Muséon, t. VIII, n °2. avril 1889.

[2]) О желательности котораго M. Noeldeke говорилъ: „Es waere zu wünschen, dass das Buch einen Sach—und sprachkundigen Uebersetzer faende; ein solcher müsste allerdings zur Erklaerung hier und da noch etwas mehr geben, als die Anmerkungen des Herausgebers enthalten".

[3]) „Histoire de Mar Jabalaha III, patriarche des Nestoriens (1281—1317) et du moine Rabban Çauma, ambassadeur du roi Argoun en Occident" (1287) Traduite du syriaque et annoteé par M. J. B. Chabot. Paris. 1895 an. Въ 1900 г. вышла въ свѣтъ еще одна его статья, посвященная этой же рукописи: Supplément à l'histoire du patriarche Mar Iabalaha III et du moine Rabban Çauma"—par. I. B. Chabot.

[4]) См. также—Abél Rémusat. Memoires sur les relations politiques de princes chrétiens et cet." въ „Mémoires de l'Institut de France". Academie des Inscriptions et Belles—Lettres. Paris. 1824. t. 7. p.p. 421—438.

[5]) См., напр., В. Райтъ. Краткій очеркъ исторіи сирійск. литер.—Переводъ К. А. Тураевой, изд. подъ ред. проф. П. К. Коковцева. Спб. 1902.

ствованія несторіанской церкви и признавая исключительную цѣнность этой рукописи, какъ первоисточника [1]), мы позволяемъ себѣ представить наиболѣе пространное извлеченіе изъ нея, придерживаясь главнымъ образомъ перевода Chabot.

По поводу нашего извлеченія мы должны оговориться, что выпускаемъ описаніе путешествія на Западъ монаха Раббанъ-Саумы, равно какъ и всю первую, спеціально ему посвященную главу, какъ не имѣющую прямого отношенія къ нашей цѣли: дать чисто-историческое извлеченіе изъ занимающей насъ рукописи.

Нѣкоторыя мѣста мы даемъ въ дословномъ переводѣ; вообще близко держимся текста, сохраняя, по возможности,

[1]) Всѣ извѣстныя намъ сочиненія, посвященныя Маръ-Яб'алахѣ или такъ или иначе имѣющія къ нему отношеніе, будь они первоисточники или компилляціи—изслѣдованій не существуетъ,—либо очень неполно освѣщаютъ данную эпоху и личность католикоса Мар-Яб'алахи III, либо, давая то же тусклое освѣщеніе эпохи, упоминаютъ о немъ лишь вскользь. Укажемъ для примѣра нѣкоторыя изъ нихъ: „Книга Башни" (Китабъ-ал-Маджадалъ), Мárэ-баръ-Шелемона, на арабск. языкѣ, [Есть изъ нея извлеченіе по Ватиканскому списку („ex codice manuscripto arabico vaticano libri Kitab-al-Madjdal neoph. XLI f. 173") въ отдѣльномъ изданіи H. Hilgenfeld'a, „Iabalahae III, catholici Nestoriani, vita ex Slivae mossulani libro, qui inscribitur „turris" desumpta. Ed., apparatu critico instr., in lat. sermonem vertit, adnott. illistr. R. Hilgentefd. Lipsiae. 1896" причемъ къ арабск. тексту приложенъ параллельно латинск. переводъ: есть такъ же небольшое извлеченіе изъ неизвѣстно гдѣ находящейся арабск. рукописи, которое даетъ въ „Journal Asialique" M. Siouffi, консулъ въ Моссулѣ], затѣмъ „Chronicon Syriacum", „Chronicon ecclesiasticum" Abul-Pharadj Greg. Bar Hebraeus'a: „Bibliotheca Orientalis" Assemani (II, p. 456, n°. 79) (IV, 128, 129 и III t. pars II): „Historia Tartarorum ecclesiastica", Moshemii, и мн. др. Есть упоминаніе о немъ и у El-Fachri.

Въ литературѣ Запада и у насъ также не найдется, насколько намъ извѣстно, ни одного изслѣдованія, трактующаго данную эпоху именно съ точки зрѣнія несторіанства.

Всѣ изслѣдованія судебъ несторіанской церкви либо касаются предыдущихъ, болѣе раннихъ эпохъ (напр. I. Labourt. Le Christianisme dans l'empire Perse sous la dynastie Sassanide (224—632). Paris. 1904, въ „Bibliothéque de l'enseignement de l'histoire ecclesiastique"), либо останавливаются на XI в. (напр., небольшая статья въ „Христ. Чтеніи" изд. Спб. дух. академіи. 1881, ч. I. 596. 666, архим. Арсенія „Нѣсколько страницъ изъ исторіи несторіанства въ Персіи", и др.), либо, глухо упомянувъ о XIII—XIV в.в., переходятъ къ эпохамъ позднѣйшимъ.

Занимающая насъ рукопись еще цѣнна и съ той стороны, что она является какъ бы дополненіемъ и продолженіемъ сирійской хроники Bar Hebraeus'a.

его языкъ и выраженія. Въ приложеніи даемъ письмо Ябʼалахи III къ папѣ Бенедикту XI.

Въ Китаѣ, въ городѣ Кошанѣ, жилъ нѣкій архидіаконъ, по имени Беніэль, отличавшійся рѣдкой честностью, справедливостью и богобоязненностью. Имѣлъ онъ четырехъ сыновей и младшій изъ нихъ, родившійся въ 1245 г. по Р. Хр., назывался Маркомъ. Въ ранней молодости выказывалъ онъ большія способности и тогда уже съ большимъ рвеніемъ изучалъ священныя книги. Прослышалъ онъ объ извѣстномъ въ то время монахѣ-отшельникѣ Раббанъ-Саумѣ и рѣшился повидать его, поговорить съ нимъ и просить наставленій и руководства. Онъ ушелъ изъ дому и послѣ пятнадцатидневнаго, крайне утомительнаго пути нашелъ Раббанъ-Сауму, который пожелалъ узнать, изъ какихъ мѣстъ и съ какою цѣлью онъ прибылъ. „Я хочу стать монахомъ“, отвѣтилъ Маркъ. „Слыша разсказы о тебѣ, я отъ всего отказался, чтобы искать тебя. Не лишай же меня предмета моихъ желаній“.—„Братъ мой, возразилъ ему Раббанъ-Саума, путь этотъ труденъ. Старцы едва могутъ выносить его суровость, а юноши совершенно не въ состояніи слѣдовать имъ“. Долго пытался Саума убѣдить его отказаться отъ этого намѣренія, долго уговаривалъ его возвратиться къ родителямъ, но напрасны были всѣ его попытки и онъ принужденъ былъ принять къ себѣ Марка и стать его наставникомъ и руководителемъ. Черезъ три года, въ Ѳомино воскресенье, Маркъ получилъ постриженіе отъ архіепископа Маръ-Несторія.

Однажды у Марка и Саумы явилась мысль, покинувъ свою страну, отправиться на Западъ, съ цѣлью поклониться праху мучениковъ и отцовъ церкви и, если возможно, то и посѣтить Іерусалимъ. Отдавъ бѣднымъ все свое имущество, они пошли въ Пекинъ, чтобы поискать спутниковъ и запастись всѣмъ необходимымъ для путешествія. Долго, но тщетно убѣждали ихъ христіане этой страны не предпринимать подобнаго далекаго и опаснаго путешествія. Изъ Пекина отправились они въ Кошанъ, гдѣ ихъ съ почетомъ встрѣтили родители Марка и всѣ жители. Молва о нихъ и о ихъ прибытіи быстро распространилась и вскорѣ достигла до правителей города Конбога и Ибога [1]), зятей владыки Китая, Хубилай-хана, которые и пригласили чрезъ гонца

Марка и Сауму. Встрѣча была очень радушная. Узнавъ, что монахи идутъ на Западъ, правители стали ихъ отговаривать: „Почему вы покидаете нашу страну и идете на Западъ? Мы усиленно стараемся привлекать сюда монаховъ и епископовъ съ Запада; какъ же мы можемъ допустить васъ уйти отсюда?" Отвѣчалъ имъ Раббанъ-Саума: „Мы отказались отъ міра. До тѣхъ поръ, пока мы будемъ около нашихъ родныхъ, мы не достигнемъ полнаго покоя; поэтому мы должны бѣжать отсюда изъ-за любви къ Іисусу Христу, предавшему себя смерти нашего ради спасенія. Мы оставили все мірское. Хотя ваше расположеніе и побуждаетъ насъ остаться, но мы должны уйти. Мы тронуты вашей добротой, мы видимъ, что вы очень къ намъ расположены, но все же мы, даже находя удовольствіе остаться съ вами, не можемъ забыть слова Спасителя, сказавшаго: „Какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ? или какой выкупъ дастъ человѣкъ за душу свою?" [2]). Мы стремимся къ самоусовершенствованію. Все что мы можемъ сдѣлать, все что въ нашихъ силахъ — это днемъ и ночью вспоминать въ своихъ молитвахъ о вашей странѣ". Князья, видя ихъ непреклонность, предложили имъ подарки: лошадей, золота, серебра, одежды. Но монахи имъ отвѣчали: „Намъ ничего не нужно. Мы не знаемъ, что и дѣлать съ такимъ богатствомъ и не можемъ обременять себя такою тяжестью". Однако князья настаивали на принятіи даровъ, указывая на неизвѣстность и продолжительность пути, на расходы. „Если же необходимости въ нашихъ дарахъ не окажется, сказали они между прочимъ, то распредѣлите ихъ между монастырями, монахами и епископами для того, чтобы мы вошли такимъ образомъ въ сношенія съ отцами Запада".

Монахи, видя, что дары имъ предлагаютъ отъ чистаго сердца, приняли ихъ и отправились дальше. Вскорѣ они прибыли въ главный городъ Тангута, жители котораго отличались горячей вѣрой. Отсюда пошли они въ Хотанъ, отстоящій отъ Тангута на 2 мѣсяца пути; страна эта представляетъ собою безводную и безлюдную пустыню; съ трудомъ, послѣ 8 дневнаго пути можно найти здѣсь воду и жилье; здѣсь погибло много тысячъ людей. Оттуда монахи вышли

---

[1]) Транскрипція текста. Bedjan такъ объясняетъ эти имена: Konbogha signifie adorateur du soleil; Ibogha, adorateur de la lune.

[2]) Еванг. отъ Матѳея, гл. 16, 26.

лишь черезъ 6 мѣсяцевъ и прибыли въ Кашгаръ, который нашли опустошеннымъ непріятелемъ. Выйдя изъ него, достигли они на берегу Таласа хана Кайду и испросили у него грамоты для свободнаго прохожденія по странѣ. Наконецъ, послѣ большихъ трудностей и лишеній они пришли въ Хорасанъ. Въ виду того, что по пути они потеряли все свое имущество, они отправились въ монастырь св. Маръ-Секіона, близь гор. Туса, а оттуда—въ Адербейджанъ, намѣреваясь идти въ Багдадъ, къ католикосу Маръ-Денха. Но по пути они встрѣтили случайно католикоса въ Марага. Видя его, они пали предъ нимъ на колѣни и плакали радостными слезами. На его вопросъ, откуда они и съ какою цѣлью пришли, они отвѣтили: „Изъ страны Востока, изъ Ханъ-Балыка, города царя-царей, Хубилай-хана. Мы пришли, чтобы получить Ваше благословеніе, равно какъ и благословеніе отцовъ, монаховъ и святыхъ этой страны. Затѣмъ, если мы будемъ въ состояніи и если Богъ поможетъ намъ, мы пойдемъ въ Іерусалимъ“. Католикосъ обласкалъ ихъ и укрѣпилъ ихъ въ ихъ рѣшеніи, указавъ, что за всѣ лишенія и тягости, которыя они переносятъ въ этомъ мірѣ, они получатъ въ будущемъ мірѣ блага непреходящія и утѣхи безконечныя. Чрезъ нѣсколько дней монахи попросили у него разрѣшенія пойти въ Багдадъ поклониться св. мощамъ проповѣдника Евангелія на Востокѣ Маръ-Мари, а затѣмъ—въ монастыри области Бетъ-Гармай [1]) и Низибіи. Католикосъ далъ позволеніе, снабдилъ ихъ пропускными грамотами и назначилъ имъ проводника. Они благополучно прибыли въ Багдадъ, и оттуда въ большую и извѣстную церковь Кока въ Селевкіи. Затѣмъ отправились они въ монастырь Маръ-Мари, апостола сирійцевъ, и поклонились его мощамъ. Далѣе пошли они въ область Бетъ-Гармай и поклонились гробницѣ Маръ-Іезекіиля [2]); отсюда—въ Арбелу, затѣмъ—въ Моссуль, выйдя изъ

[1]) „Garme, seu Beth Garme, Arabibus Bagerma, Metaphrasti Betgerme, Agathiae Scolastisco Cermo: regio assyriae qua urbes Dakuka. Sciahar—Kadta, Buazicha, aliaeque continentur“.. (Assemani, Bibl. or. II, 459). См. такъ же Bar Hebraeus „Chron. eccl.“ II, 18 n.; и Hoffmann—„Umfang der Diöcese Beth Garmai“ въ его „Auszüge aus syrischen Akten persischer Maertyrer“.

[2]) Въ гор. Дакукъ (Dacoc. Dakouk или Laschoum-Assemani-Bibl. or. III, part. 2 p. 741) въ 5-дневномъ разстояніи отъ Арбелы, по словамъ Абульфиды. Въ этомъ городѣ было двѣ извѣстныхъ церкви: во имя

котораго, они добрались до Синджара, Низибіи и Мардина, гдѣ поклонились мощамъ Маръ-Евгенія. Пробывъ здѣсь нѣкоторое время, они посѣтили въ области Бетъ-Забдай Газарту, гдѣ, помолившись у гробницы свв. отцовъ, роздали милостыню и исполнили данные ими обѣты. Далѣе направились они въ монастырь Св. Михаила Тар'эль, близъ Арбелы [1]; тамъ купили они келью [2]) и остались въ ней жить, хотя и не достигли конца своихъ желаній. Католикосъ Маръ-Денха, узнавъ объ этомъ, пригласилъ ихъ къ себѣ и сказалъ имъ: „Мы узнали, что вы приняты въ монастырь. Это намъ не нравится, ибо въ немъ вы получите полное спокойствіе и миръ для себя и больше ничего; между тѣмъ, какъ около насъ вы послужите общему миру и на благо всѣмъ. Оставайтесь при насъ и помогайте намъ въ нашихъ сношеніяхъ съ ханомъ". Тѣ, разумѣется, повиновались. Однажды онъ сказалъ имъ: „Идите къ хану Абакѣ и испросите у него для насъ жалованныя грамоты". Они отвѣтили: „Пусть будетъ такъ, но мы просили бы нашего отца дать намъ человѣка, который отнесъ бы ему полученныя нами грамоты, ибо оттуда мы намѣреваемся пойти въ Іерусалимъ". Патріархъ согласился и благословилъ ихъ. Прибывъ въ ханскую ставку и будучи введены къ нему придворными, они, на вопросъ хана о цѣли ихъ прихода, изложили просьбу католикоса. Ханъ приказалъ выдать имъ грамоты; отдавъ ихъ пришедшему съ ними человѣку, они направились въ Іерусалимъ. Посѣтили они г. Ани и поклонились всѣмъ его святынямъ, отсюда они проникли въ Грузію, чтобы слѣдовать дальше по безопасной дорогѣ, но, прибывъ туда, они узнали отъ жителей, что путь очень опасенъ вслѣдствіе убійствъ и грабежей, усилившихся въ этой странѣ. Они по-

---

Sabrîschou'i—см. G. Hoffman—Umfang der Diöcese Beth-Garmai—p. 253—267—и во имя Іезекіиля.

[1]) См. Chabot-Op. cit—p. 155 n° 3 и Assemani-Bibl. orient, III, 344.

[2]) „Il est probable que ce couvent était un assemblage de cellules distinctes où les moines vivaient séparément, sans règle bien précice, se réunissant seulement pour la récitation de l'office, et jouissant de la plus grande liberté. Il ne faut pas oublier non plus qu'en Orient les ordres religieux—si tant est qu'il y ait en de véritables ordres—n'ont jamais pratiqué, en vertu d'une régle obligatoire, la pauvreté, au sens où nous l'entendons en Occident depuis la création, au moyen âge, des ordres mendiants. Sur l'origine, les progrès et la decadence du monachisme en Orient, voir Assémani,—Bibl. or. t. II et t. III, 2-e part." (Chabot, op. cit. p. 32. 3).

вернули обратно и снова пришли къ католикосу. Послѣдній въ бесѣдѣ съ ними указалъ имъ, что они могутъ считать себя свободными отъ обѣта посѣтить Іерусалимъ, потому что они поклонились всѣмъ святынямъ этой страны, а совершеніе съ чистымъ сердцемъ такого поклоненія не меньше паломничества въ Іерусалимъ. Затѣмъ онъ предложилъ имъ и убѣдилъ принять назначеніе Раббанъ-Марка—архіепископомъ [1], а Раббанъ-Сауму—главнымъ визитаторомъ съ тѣмъ, чтобы они отправились назадъ въ свою страну, какъ люди несомнѣнно могущіе оказать тамъ большую пользу. Затѣмъ онъ сказалъ: „До сихъ поръ никто еще не назывался Маръ-Маркомъ и я хочу такъ назвать Раббанъ-Марка. Кромѣ того, я думаю написать разныя имена и помѣстить ихъ на престолѣ и назвать его тѣмъ именемъ, каторое выйдетъ по жребію“. Онъ такъ и сдѣлалъ и вышло имя „Яб'алаха“, (т. е. „Богъ далъ“). Итакъ, Маръ-Маркъ получилъ имя Яб'алахи и указъ объ архіепископствѣ отъ католикоса Маръ-Денхи въ 1280 г. по Р. Хр., имѣя отъ роду 35 лѣтъ. Его архіепископство было въ городахъ сѣвернаго и южнаго Китая; Раббанъ-Саума былъ назначенъ туда же главнымъ визитаторомъ.

Черезъ нѣсколько дней пришло извѣстіе, что путь, по которому они должны были идти, прегражденъ, вслѣдствіе того, что два пограничныхъ хана, по ту и другую сторону Аму-Дарьи, рассорились и начали войну. Тогда Яб'алаха и Раббанъ-Саума возвратились въ монастырь Маръ-Михаила Тар'эль и прожили тамъ около 2 лѣтъ.

Однажды ночью было Маръ-Яб'алахѣ сновидѣніе. Ему снилось, что онъ вошелъ въ большую церковь, гдѣ было много изображеній святыхъ, а посреди ихъ — крестъ. Онъ протянулъ правую руку, чтобы получить отъ него благословеніе, но крестъ сталъ удаляться; и чѣмъ дальше онъ протягивалъ ее, тѣмъ дальше удалялся крестъ; наконецъ онъ поднялся до самаго верха храма, гдѣ Яб'алаха настигъ его и поцѣловалъ. Выйдя изъ церкви, онъ увидѣлъ высокія деревья, обремененныя разнаго рода плодами; онъ сталъ рвать эти плоды и ѣсть ихъ, а затѣмъ началъ раздавать ихъ многочисленной собравшейся толпѣ. Проснувшись, Яб'алаха разсказалъ этотъ сонъ Раббанъ-Саумѣ, который истолковалъ его слѣдующимъ образомъ: „Подобно тому, какъ протяги-

[1]) См. Bar. Hebraeus—Chron. eccles.—II, 451.

валъ ты свою руку, которая вытягивалась, пока ты не достигъ креста и не получилъ отъ него благословенія, точно такъ же, возвышаясь, ты достигнешь высокаго достоинства патріарха. И подобно тому, какъ ты ѣлъ и давалъ ѣсть народу плоды деревьевъ, такъ ты будешь наслаждаться твоимъ небеснымъ даромъ, который снизойдетъ на тебя, и имъ ты усладишь много народовъ". На слѣдующую ночь Яб'алаха снова видѣлъ сонъ.

Приснилось ему, что онъ находится на высокомъ тронѣ: вокругъ него толпилось безчисленное количество народа, который онъ поучалъ; и когда онъ говорилъ, то языкъ его удлинялся настолько, что выступалъ изо рта: онъ раздѣлялся на три вѣтви и на каждой было нѣчто подобное небольшому пламени. Народъ, тамъ находившійся, пришелъ въ удивленіе и прославлялъ Бога. Когда онъ проснулся, то разсказалъ и этотъ сонъ Раббанъ-Саумѣ. „Это не сонъ, сказалъ Раббанъ-Саума, это — откровеніе: вѣдь это ничемъ не отличается отъ Духа Святого, который въ видѣ огненныхъ языковъ почилъ на апостолахъ [1]). Духъ Святой точно также почіетъ на тебѣ и дастъ въ твои руки патріаршій престолъ, чтобы ты послужилъ Ему". (Между тѣмъ, когда происходили эти событія, каталикосъ Маръ-Денха, хотя еще и жилъ, но былъ уже серьезно боленъ въ Багдадѣ). Многіе изъ епископовъ и монаховъ видѣли сны подобнаго же рода. Чрезъ нѣсколько дней у Маръ-Яб'алахи явилось желаніе отправиться въ Багдадъ къ католикосу, чтобы получить изъ его рукъ мантію и пастырскій посохъ, который онъ долженъ былъ носить въ своей странѣ. Когда онъ приблизился къ Багдаду, то встрѣтилъ одного знакомаго ему человѣка, который сообщилъ ему о смерти католикоса [2]). „Возможно, что поспѣшивъ, сказалъ онъ, ты поспѣешь къ погребенію".

Глубоко опечаленный, Маръ-Яб'алаха отправился дальше съ большою поспѣшностью; наконецъ, прибылъ онъ къ дверямъ церкви; вошелъ внутрь и увидѣлъ многочисленную толпу, изъ которой одни плакали, другіе молились. Онъ быстро прошелъ впередъ къ гробу, сбросилъ свой плащъ, разорвалъ свои одежды и разрыдался. Когда окончилась

---

[1]) Дѣяніе апост., 2, 3.

[2]) По словамъ Bar. Hebraeus'а это произошло 24 февраля 1281 года (см. „Chronicon ecclesiasticum", III, 451).

служба и католикосъ былъ погребенъ, всѣ епископы возвратились въ патріаршій дворецъ. На другой день они всѣ собрались, чтобы избрать патріарха. Между ними находился Маран-àммехъ, архіепископъ Элама, затѣмъ епископы Тангута, Тирхана и др.; было много сановниковъ, вельможъ, писцовъ, юристовъ и медиковъ Багдада. Послѣ споровъ, всѣ согласились остановить свой выборъ на Яб'алахѣ, всѣ рѣшили призвать его на престолъ Селевкіи и Ктезифона. Узнавъ объ этомъ избраніи, Яб'алаха отказался и привелъ слѣдующіе мотивы отказа: во-первыхъ, ему не достаетъ образованія, во-вторыхъ — онъ не обладаетъ краснорѣчіемъ и, въ-третьихъ, онъ не знаетъ сирійскаго языка, который положительно необходимъ [1]). Однако, въ концѣ концовъ, онъ принужденъ былъ согласиться [2]). По избраніи, онъ отправился въ монастырь Маръ-Михаила Тар'эль, чтобы повидаться съ Раббанъ-Саумой. Монахи уже знали о происшедшемъ и были весьма довольны избраніемъ Яб'алахи. Рабанъ-Саума сказалъ: „Твое избраніе — воля Господня! Ты долженъ ей подчиниться. Идемъ теперь къ хану Абакѣ, а затѣмъ, если онъ согласится, ты пріимешь посвященіе“. Они отправились съ одобренія епископовъ и монаховъ, изъ которыхъ многіе сопровождали ихъ въ Адербейджанъ, гдѣ ханы обычно проводили лѣто, а именно у Сіакъ-Куха (т. е. у „Черныхъ горъ“). Когда ихъ ввели къ хану, они сказали: „Да здравствуетъ ханъ во вѣки! Католикосъ умеръ и всѣ христіане согласились поставить на его мѣсто вотъ этого епископа, пришедшаго изъ страны Востока и направлявшагося въ Іерусалимъ. Что по этому поводу прикажетъ ханъ“? Ханъ выразилъ свое согласіе и, взявъ Яб'алаху за руку, сказалъ ему: „Будь мужественъ и твердо управляй церковью. Пусть Богъ будетъ съ тобою и пусть приходитъ Онъ тебѣ на помощь“. Затѣмъ онъ надѣлъ на него плащъ съ собственныхъ плечъ и пожаловалъ ему свое собственное кресло, нѣчто вродѣ маленькаго трона. Онъ далъ ему также зонтикъ, называемый

[1]) Замѣтимъ здѣсь, что по словамъ Bar Hebraeus'a (Chr. eccles. col. 441) Яб'алаха и Раббанъ-Саума происходили изъ уйгурскаго племени. Отзывъ о Яб'алахѣ см. у продолжателя „Chron. eccles.“ T. II. p. 454 и col. 274.

[2]) Онъ являлся третьимъ Яб'алахой: Яб'алаха I—416—420; Яб'алаха II—1190—1221. См. Bar Hebraeus. Chr. eccl. II. 54, 370; Assemani Bibl. Or. III. p. 1, 620, 77.

по-монгольски „сукоръ“, который обыкновенно носятъ надъ головой хановъ и членовъ ханской семьи, какъ для защиты отъ дождя и солнца, такъ и для почести. Кромѣ всего этого, ханъ приказалъ дать ему „пайдзе“ [1]) или золотую таблицу съ ханскими иниціалами и обычныя грамоты; затѣмъ приказалъ вручить Яб'алахѣ большую печать, принадлежащую предшествовавшему католикосу; наконецъ, онъ велѣлъ произвести на ханскій счетъ всѣ расходы, сопровождавшіе рукоположеніе. Отъ хана всѣ отправились въ Багдадъ, а оттуда далѣе и въ церкви Маръ-Кока [2]), Яб'алаха былъ рукоположенъ въ католикосы Восточной церкви архіепископомъ Элама, Маранъ-Эммехомъ. Присутствовали при этомъ слѣдующіе архіепископы: Ишо-Зеха [3]), архіепископъ Арбелы, Маръ-Габріилъ, архіепископъ Мосула и Ниневіи, Маръ-Илья, архіепископъ Дакуки и Бетъ-Гармай, Маръ-Авраамъ, архіепископъ Триполи и Іерусалима, Маръ-Іаковъ, архіепископъ Самарканда, Маръ-Іоаннъ, архіепископъ Адербейджана и около 20 епископовъ [1]). Рукоположеніе произошло въ мѣсяцѣ Тешри II, въ первое воскресенье послѣ „Освященія церкви“, въ 1593 г. Греческаго лѣтосчисленія [3]), на 37 году его жизни. Зимою этого же года въ Багдадъ прибылъ ханъ Абака и Маръ-Яб'алаха посѣтилъ его въ субботу предъ постомъ Господнимъ. Ханъ отнесся къ нему весьма милостиво, выслушалъ его о нуждахъ христіанъ и щедро его одарилъ. Кромѣ того, онъ разрѣшилъ ежегодный сборъ въ пользу монастырей, церквей, священнослужителей и монаховъ въ размѣрѣ 30,000 динаровъ или 18000 серебряныхъ монетъ. (По смерти Абаки-Хана этотъ сборъ былъ упраздненъ). Когда Абака скончался, то ему наслѣдовалъ его братъ, по имени Ахмедъ, сынъ хана Хулагу. Ахмедъ-ханъ былъ

[1]) См. Noworth, t. I. 271 et 530; Marco Polo—éd. Pauthier, t. I ch. I LXXX, p. 252, n.

[2]) Рукоположеніе всегда происходило въ этой церкви. См. Assemani. Bibl. Or. III, 611 и 1, 10; Chabot. Op. cit. p. 30, n. 2 et p. 39, n. 3; Cellarius. Notitia orbis antiqui, t. II, p. 721 et 752.

[3]) Chabot (op. cit. p. 43, n. 3) пишетъ: „Il faut probablement lire: Iésuzacha, métropolitain de Nisibe, et Moyse, métropolitain d'Arbèle“) Cf. Assemani. Bibl. Or. II, 456.

[4]) Греческая или эра Александра, называется также Селевкидской, началась съ 312 г. до Р. Хр., такъ что 1593 г. Греч. эры соотвѣтствуетъ 1281 г. нашей эры. Мѣсяцъ же Тешри II соотвѣтствуетъ Ноябрю мѣсяцу.

[5]) Имена ихъ см. Assemani. Bibl. Or. II. 456.

человѣкъ грубый и исключительно покровительствовалъ мусульманамъ; христіанъ же онъ ненавидѣлъ и эта ненависть была поддержана слѣдующимъ случаемъ. Однажды къ нему пришли Шемсъ-ад-динъ, начальникъ Дивана, (совѣта) и шейхъ Абд-ар-Рахманъ и привели съ собою двухъ епископовъ, которые обвиняли Яб'алаху и Раббанъ-Сауму въ слѣдующемъ". Эти два лица, говорили они, горячіе сторонники Аргуна, сына Абаки-хана, и они дѣйствуютъ противъ тебя, о ханъ, предъ царемъ царей, Хубилай-ханомъ. Съ ними за одно дѣйствуетъ и эмиръ Ашмутъ". (Послѣдній былъ христіанинъ—монахъ и правитель области и города Моссула [1]). Причиной такого обвиненія со стороны епископовъ было желаніе низвергнуть Яб'алаху и Раббанъ-Сауму и самимъ занять ихъ мѣста. Одного изъ обвинителей звали Ишо-Сабранъ, архіепископъ Тангута, а другого—Симеонъ, епископъ Арни. Ханъ, не замѣчая лжи въ ихъ словахъ, повелѣлъ привести въ верховное судилище католикоса Маръ-Яб'алаху III, Раббанъ-Сауму и эмира Ашмута, при чемъ по ханскому приказу у католикоса была отнята „пайдзе". Будучи приведены на судъ, они не знали даже въ чемъ ихъ обвиняютъ, и съ изумленіемъ спрашивали: „Что же, наконецъ, мы сдѣлали"? Имъ объяснили, что обвиняются они въ доносѣ Хубилай-Хану на Ахмеда, что онъ якобы оставилъ путь отцевъ своихъ и сталъ мусульманиномъ. Католикосъ энергично протестовалъ. Тогда ввели и допросили обвинителей, среди которыхъ были вышеупомянутые епископы и нѣсколько писцовъ католикоса. Послѣ ихъ показаній, Яб'алаха сказалъ своимъ судьямъ: Князья, для чего столько хлопотъ? Не проще ли вернуть моего курьера, котораго я отправилъ съ письмами, и прочесть мои письма къ Хубилай-Хану. Если обвиненіе окажется справедливымъ—я готовъ умереть; но если нѣтъ—то вы должны отомстить за меня". Судьи одобрили это предложеніе и доложили хану, который приказалъ послать за курьеромъ. Его настигли, когда онъ уже въѣзжалъ въ Хорасанъ, взяли всѣ письма, которыя онъ везъ, и доставили въ судъ.

Письма были распечатаны и въ нихъ не нашли ничего компроментирующаго. Однако, клеветники остались ненаказанными; католикосъ же, хотя и избавился отъ смерти, но

[1]) См. Chabot. Op. cit. 47, 1; Bar Hebraeus. Chron. eccles. II 451 и „Chr. Syr.", p. 562, 601.

все же до и во время суда просидѣлъ 40 дней въ заключеніи. Послѣ разбора дѣла, ханъ возвратилъ ему грамоты и „пайдзе“ и отпустилъ его. Яб'алаха отправился въ г. Урмію, гдѣ въ церкви Дѣвы Маріи, въ сновидѣніи узналъ, что больше не увидитъ хана. Отсюда онъ отправился дальше и прибылъ въ г. Марага. Между тѣмъ, Ахмедъ-ханъ пошелъ во главѣ своихъ войскъ въ Хорасанъ съ цѣлью захватить своего соперника Аргуна, сына хана Абаки. Вышеупомянутые Шемсъ-ад-динъ и Абдъ-ар-Рахманъ условились съ ханомъ, что послѣ захвата Аргуна, они предадутъ смерти остальныхъ членовъ ханской семьи, погубятъ католикоса и тогда Ахмедъ станетъ Багдадскимъ халифомъ. Однако ихъ планамъ не суждено было совершиться. По истинѣ Господь разрушаетъ планы человѣческіе и исполняетъ волю Свою! Онъ возвеличиваетъ или уничтожаетъ царей и лишь Царство Его пребываатъ во вѣки! Войска хана Ахмеда возмутились и большинство передалось хану Аргуну; самъ Ахмедъ былъ захваченъ и умерщвленъ въ 1284 г. по Р. Хр. Однажды ночью, еще до полученія извѣстій о происшедшемъ, католикосъ имѣлъ сновидѣніе. Онъ видѣлъ прекраснаго молодого юношу, который шелъ къ нему, держа въ рукахъ блюдо покрытое полотномъ. Юноша сказалъ ему: „Встань и ѣшь то, что на блюдѣ“. Католикосъ всталъ, поднялъ полотно и увидѣлъ жареную голову. Онъ съѣлъ ее цѣликомъ и оставилъ только челюсти. Тогда юноша спросилъ его: „Знаешь ли ты, что ты съѣлъ?“ Ябъ'алаха отвѣтилъ, что не знаетъ.— „Это была голова хана Ахмеда“ [1]). Испуганный католикосъ тотчасъ же проснулся, а черезъ нѣсколько дней пришло извѣстіе о смерти Ахмеда и о вступленіи на престолъ хана Аргуна. Онъ тотчасъ же отправился съ епископами и монахами поздравить новаго хана и воздать ему должное согласно апостольской заповѣди: „Всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога“ [2]). Увидя хана, католикосъ поздравилъ его и вознесъ Богу молитвы о продолженіи царствованія его. Ханъ осыпалъ его милостями и, узнавъ о томъ, что постигло его при предшествующемъ

[1]) Въ простонародномъ сирійскомъ языкѣ существуетъ выраженіе „съѣсть чью нибудь голову“, что означаетъ—быть моральной причиной чьей-нибудь смерти.

[2]) Послан. къ Римлян., XIII, 1.

ханѣ, приказалъ предать клеветниковъ смерти. Но Ябʼалаха сказалъ ему: „Да живетъ ханъ во вѣки! Мы, христіане, имѣемъ свои законы и кто не соблюдаетъ ихъ, тотъ называется нарушителемъ заповѣди. Нашъ законъ не требуетъ смерти человѣка, но лишь одного осужденія; впрочемъ, есть и способы наказанія преступниковъ. Согласно нашему закону, эти епископы не должны умереть, но ихъ нужно лишить ихъ сана“. Ханъ согласился съ нимъ и католикосъ отправился въ свою резиденцію. Когда епископы собрались къ католикосу, чтобы поздравить его съ ханскими милостями, то онъ устроилъ совѣщаніе по поводу двухъ вышеупомянутыхъ епископовъ-клеветниковъ. Они сознались въ своемъ преступленіи и ихъ отлучили отъ церкви и лишили сана. Католикосъ пріобрѣлъ большое вліяніе на хана и со дня на день увеличивалось къ нему уваженіе всѣхъ членовъ ханскаго дома. Въ городѣ Марага онъ перестроилъ съ большими расходами храмъ во имя Маръ-Шалиты, около котораго приказалъ выстроить помѣщеніе для себя. Католикосъ былъ очень привязанъ къ хану Аргуну, который весьма былъ расположенъ къ христіанамъ и даже помышлялъ проникнуть въ Сирію и Палестину, чтобы отнять ихъ у мусульманъ. Однако онъ понималъ, что для этого ему нужна помощь, и рѣшилъ обратиться къ христіанскимъ государямъ Запада. Онъ попросилъ католикоса указать ему подходящаго человѣка, способнаго выполнить эту миссію на Западъ. Католикосъ указалъ на Раббанъ-Сауму, тѣмъ болѣе, что тотъ зналъ нѣсколько языковъ. Раббанъ-Саума съ радостью взялся за это порученіе. Ханъ Аргунъ тотчасъ же написалъ грамоты къ царямъ греческимъ и франкскимъ, вручилъ ему ярлыки, письма и подарки для каждаго изъ царей и пожаловалъ лично Раббанъ-Саумѣ 2.000 мискалей золота, 30 превосходныхъ лошадей и „пайдзе“. Раббанъ-Саума отправился къ католикосу, чтобы взять отъ него письмо и попрощаться. Когда наступилъ моментъ разлуки, Маръ-Ябъʼалаха сталъ упрашивать его не ѣхать. Послѣ долгихъ просьбъ и слезъ, они разстались и католикосъ вручилъ ему письма и дары для Папы. Раббанъ-Саума уѣхалъ. Онъ посѣтилъ Византію, Римъ, Францію, Англію [1]), вторично побывалъ въ Римѣ и,

---

[1]) Это невѣрно; англійскаго короля онъ посѣтилъ въ Гаскони и въ Англію не ѣздилъ.

наконецъ, возвратился домой, къ хану Аргуну [1]). Онъ представилъ хану письма, дары и благословенія отъ Папы и отъ всѣхъ франкскихъ государей; онъ повѣдалъ ему, съ какимъ расположеніемъ они его принимали, какъ доброжелательно встрѣтили его предложенія, онъ разсказалъ о видѣнныхъ имъ чудесахъ и о могуществѣ государствъ Запада. Ханъ Аргунъ весьма былъ обрадованъ такимъ блестящимъ выполненіемъ его порученія, благодарилъ его и сказалъ: „Мы были причиной многихъ твоихъ трудовъ. Ты—старецъ; отнынѣ мы не допустимъ тебя удаляться отъ насъ; мы выстроимъ у воротъ нашей резиденціи церковь, въ которой ты будешь отправлять службу и молиться". Раббанъ-Саума отвѣтилъ ему: „Не будетъ ли угодно хану приказать, чтобы явился католикосъ Маръ-Яб'алаха за полученіемъ даровъ и священныхъ украшеній, присланныхъ ему Папой. Онъ же выстроитъ храмъ, который ханъ желаетъ воздвигнуть у воротъ своей резиденціи, и онъ же освятитъ его!" Въ 1600 г. по греч. лѣт. [2]) ханъ Аргунъ отдалъ приказъ пригласить въ лагерь католикоса, какъ просилъ его объ этомъ Раббанъ-Саума. Изъ почтенія къ католикосу и изъ расположенія къ христіанамъ, Аргунъ приказалъ поставить церковь около своего ханскаго шатра и притомъ такъ близко, что веревки шатра перемѣшивались съ веревками церкви [3]). Онъ далъ пиръ, который продолжался 3 дня. Ханъ лично подавалъ католикосу блюда; наконецъ, онъ поднесъ ему и его свитѣ кубки. Въ виду того, что ханъ Аргунъ приказалъ, чтобы звонъ колоколовъ въ этой церкви не прекращался, епископы, священники и діаконы безпрерывно совершали въ ней службу. Положеніе христіанъ, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ, въ это время было настолько хорошо въ Персіи, что всѣ единодушно восклицали: „Да будетъ благословененъ Господь, Который осыпалъ насъ своими щедротами!" Когда ханская ставка переносилась въ другое мѣсто, священники перено-

---

[1]) Здѣсь мы опускаемъ описаніе этого путешествія, по причинамъ, которыя мы изложили выше. Этому путешествію мы надѣемся посвятить небольшое изслѣдованіе, тѣмъ болѣе, что оно важно и съ богословской точки зрѣнія; исповѣданіе вѣры Раббенъ-Саумы, которое онъ излагаетъ въ Римѣ, его религіозные споры и рѣчи—полны интереса.

[2]) Въ текстѣ стоитъ 1598 г. по греч. лѣтосчисленію.

[3]) Рѣчь идетъ, очевидно, о временной, переносной или, такъ называемой, походной церкви.

сили также и церковь. Раббанъ-Саума былъ назначенъ ея настоятелемъ, попечителемъ и раздавателемъ жалованья священникамъ, діаконамъ и всѣмъ служащимъ въ ней. Въ слѣдующемъ году, въ мѣсяцъ Илуль (сентябрь) ханъ Аргунъ отправился въ гор. Марага, чтобы повидаться съ католикосомъ. Онъ крестилъ своего сына въ мѣсяцъ Абъ (августъ) и хотѣлъ причастить его теперь [1]). Прошло немного времени послѣ описанныхъ событій, какъ Господь Богъ перенесъ хана Аргуна изъ этого міра на лоно Авраамово и всѣ христіане, вся церковь погрузилась въ печаль. Послѣ хана Аргуна на престолъ вступилъ его младшій братъ Ириндджинъ-Турджи, подъ именемъ Кейхату. Начало его правленія относится къ 1602 г. Греч. лѣт.; въ мѣсяцъ Абъ [2]). Засіялъ тогда снова свѣточъ справедливости и воцарился миръ и благополучіе. Этотъ благословенный ханъ оставилъ всѣхъ на своихъ мѣстахъ и почтилъ представителей всѣхъ вѣроисповѣданій: и христіанъ, и мусульманъ, и евреевъ, и язычниковъ. Его милостыня и дары не знали границъ. Всякій просящій получалъ и ищущій находилъ, какъ это написано [3]). Въ день праздника Богоматери, который приходится въ серединѣ мѣсяца [4]), ханъ пришелъ въ храмъ, воздвигнутый въ ставкѣ женой Хулагу Докузъ-Хатунъ. Это происходило въ горахъ, называемыхъ Ала-Дагъ [5]). Когда нашъ католикосъ освятилъ дары, то ханъ весьма обрадовался и даже задрожалъ (sic!) отъ удовольствія. Онъ пожаловалъ католикосу 20.000 динаровъ и 9 великолѣпныхъ шелковыхъ одѣяній (дибагъ). Значеніе христіанъ и уваженіе къ нимъ весьма усилилось, ибо все это происходило на глазахъ собравшихся членовъ ханскаго дома, эмировъ, военноначальниковъ и войскъ. Между тѣмъ, Раббанъ-Саума сильно состарился; онъ

---

[1]) Здѣсь говорится, очевидно, о его третьемъ сынѣ Харбанда, родившемся въ 1281 г. и вступившемъ на престолъ подъ именемъ Улчжейту. (1304—1316 г. по Р. Хр.).

[2]) Въ текстѣ стоитъ 1600 г. греч. лѣт.—Это было 24-го Реджеба 690 г. Хиджры или 22-го іюля 1291 г. по Р. Хр. см. „Chron. Syriacum“ Bar Hebraeus'a. „Histoire des Mongols etc.“ D'Ohsson'a и „History of the Mongols“—(III, 360—357) Howorth'a.

[3]) Еванг. отъ Луки, 11, 10.

[4]) Очевидно, 15 августа.

[5]) Это вполнѣ согласуется съ показаніемъ персидскаго историка Рашидъ-адъ-дина, который говоритъ, что Кейхату прибылъ въ Ала-Дагъ 7 августа и уѣхалъ оттуда 1 сентября.

сталъ чувствовать большое переутомленіе отъ своей службы и отъ своего отшельничества. Тогда онъ испросилъ у хана Кейхату дозволеніе выстроить церковь въ г. Марага и тамъ помѣстить всѣ священныя принадлежности церкви, воздвигнутой по приказу покойнаго хана Аргуна. Прибывъ въ городъ Марага, онъ съ католикосомъ заложилъ храмъ во имя Маръ-Мари и мученика Маръ-Георгія и помѣстили тамъ мощи 40 мучениковъ, а также и мощи Маръ-Стефана, Маръ-Іакова и мученика Димитрія. Храмъ этотъ былъ украшенъ стараніями Раббанъ-Саумы и имѣлъ доходы, вполнѣ удовлетворяющіе его нуждамъ. Лѣтомъ слѣдующаго года ханъ Кейхату два раза посѣщалъ Марага и оставался у католикоса 3 дня, при чемъ былъ весьма доволенъ всѣмъ здѣсь видѣннымъ. Онъ осыпалъ католикоса подарками, пожаловалъ ему золотую „пайдзе“, т. е. табличку, называемую также „сонгоръ“ и 7.000 динаровъ. Сумма всѣхъ расходовъ при постройкѣ этого храма, вмѣстѣ съ пріобрѣтеніемъ земельной собственности для нуждъ храма, равнялась приблизительно 150.000 динаровъ. Окончивъ постройку храма, Раббанъ-Саума вмѣстѣ съ католикосомъ отправился въ Багдадъ, въ мѣсяцъ Тешри I, 1605 г. греч. лѣт. [1]). Ханъ Байду, сынъ брата хана Абака, далъ въ честь католикоса большой пиръ въ мѣстѣ называемомъ Сіарзуръ и собралъ на этотъ пиръ весь свой дворъ. Раббанъ-Саума ушелъ съ этого праздника охваченный сильною лихорадкой и болью въ желудкѣ. На другой день, распростившись съ ханомъ Байду, онъ отправился въ Арбелы, гдѣ вскорѣ и переселился изъ этого міра суеты и скорби въ міръ иной, лучшій, въ городъ святыхъ, въ Іерусалимъ небесный! Это произошло въ ночь на крещенское воскресенье, 10-го Кануна II 1605 г. по греч. лѣт. [2]). Его прахъ былъ погребенъ въ монастырѣ Даратъ-Румайэ, во внутреннемъ дворѣ, къ югу отъ церкви. Католикосъ былъ крайне опечаленъ этою смертью и лишь на третій день могъ принять всѣхъ пришедшихъ утѣшить его. Зимой католикосъ отправился въ Багдадъ, а въ день Великаго Праздника [3]) онъ пошелъ въ ханскую ставку, въ Ала-Дагъ. Ханъ почтилъ его многочисленными дарами: пожаловалъ ему цѣнную шубу, двухъ замѣчательныхъ муловъ, „сукоръ“, т. е. зонтикъ, а

[1]) Октябрь, 1293 г. по Р. Хр.
[2]) Январь, 1294 г. по Р. Хр.
[3]) Пасха, 18 апрѣля 1294 г. по Р. Хр.

также 10.000 данаровъ. Онъ ни въ чемъ не отказывалъ католикосу: стоило тому лишь заикнуться о чемъ либо, какъ тотчасъ это исполнялось. Яб'алаха, возвратившись отъ хана, совершилъ закладку храма и монастыря во имя Іоанна Крестителя, къ сѣверу отъ г. Марага, на разстояніи отъ него $^2/_3$ фарсаха [1]), въ концѣ мѣсяца Хазиранъ [2]). Онъ почти совсѣмъ закончилъ стѣны и довелъ постройку храма до сводовъ, какъ вдругъ буря несчастій разразилась надъ страной. Множество деревень было сожжено и разграблено войсками. Зимою 1606 г. греч. лѣт. [3]) бунтовщики еще болѣе стали раздувать смуту, пока, наконецъ, не погубили хана Кейхату и не возвели на престолъ хана Байду. Этотъ несчастный ханъ принялъ власть исключительно изъ-за страха за свою жизнь. Онъ оставался на тронѣ отъ 24 Низана (апрѣля) до 25 Илуля (сентября). Во все время его пятимѣсячнаго правленія не прекращались смуты, убійства, козни, обманы; страна пришла въ полное разстройство; возстали арабы, чтобы отомстить за всѣ свои прежнія неудачи. Наконецъ, въ воскресенье 25 Илуля (сентября) 1295 г. пришло извѣстіе о бѣгствѣ и смерти хана Байду и вмѣстѣ съ этимъ наступило время тяжелыхъ испытаній для церкви. Одинъ эмиръ, по имени Наурузъ, взбунтовался и отправилъ съ гонцами письма во всѣ стороны государства. Онъ приказалъ, чтобы всѣ храмы были разрушены, всѣ алтари низвергнуты, чтобы прекратились повсюду службы, пѣніе и благовѣстъ, чтобы всѣ духовные главы, какъ христіанъ, такъ и евреевъ, были преданы смерти вмѣстѣ съ знатнѣйшими изъ нихъ. Въ эту же ночь былъ схваченъ въ своей резиденціи, въ Марага, католикосъ, но до зари никто объ этомъ не зналъ. Начиная съ утра понедѣльника, они наводнили всю резиденцію его и совершенно ее разграбили: не оставили даже гвоздя на стѣнѣ. Въ слѣдующую ночь, на вторникъ 27 Сентября католикосъ былъ подвергнутъ пыткѣ. (Что касается бывшихъ при немъ епископовъ, то одни изъ нихъ нагими были закованы въ цѣпи, другіе—бѣжали, а нѣкоторые въ ужасѣ бросились съ крышъ своихъ жилищъ). Они повѣсили католикоса головой внизъ, взяли платокъ и, наполнивъ его золой, привязали его ему на ротъ. Одинъ изъ этихъ мучителей осыпалъ его уда-

[1]) Фарсахъ—около 5 километровъ.
[2]) Іюнь, 1294 г. по Р. Хр.
[3]) 1294—1295 г. по Р. Хр.

рами въ грудь, говоря: „Отрекись отъ своей вѣры, стань мусульманиномъ и будешь спасенъ!". Католикосъ плакалъ но не отвѣчалъ ни слова. Его тогда стали бить палкой по бедрамъ и по задней части, затѣмъ вывели на террасу его жилища и сказали ему: „Дай намъ золото и мы оставимъ тебя, покажи намъ твои сокровища и мы спасемъ тебя!" Католикосъ былъ тѣломъ слабъ и немощенъ и боялся смерти; онъ сталъ кричать съ террасы: „Гдѣ же ученики наши? Неужели тѣ, которыхъ мы воспитали, обратились въ бѣгство? Къ чему намъ сокровища? Идите, выкупите вашего отца отъ жестокихъ торгашей! Освободите вашего наставника!" Весь народъ, мужчины, женщины, юноши, дѣти, всѣ слышали въ темнотѣ ночи эти горькія стенанія, но никто изъ боязни не рѣшался приблизиться; они всѣ стали рыдать и молиться. Они восклицали: „Горы! падите на насъ и вы, холмы, покройте насъ" [1])! Исполнилось иророчество сирійскаго пророка [2]): „Такъ какъ мы презрѣли нашъ путь и осмѣяли его, то Богъ сдѣлалъ насъ предметомъ осмѣянія тѣхъ, которые заставятъ насъ испить эту горькую чашу. Дурными людьми разрушены наши церкви, ибо тамъ мы достойно не молились; они осквернили алтари, предъ которыми мы достойно не служили"! Наконецъ, одинъ изъ учениковъ занялъ 15000 динаровъ и далъ ихъ мучителямъ въ надеждѣ освободить католикоса. Когда они получили эту сумму, то, захвативъ священные сосуды и все, что было въ жилищѣ католикоса, ушли изъ монастыря во вторникъ, въ полдень. Вскорѣ послѣ этого произошло новое возмущеніе: взбунтовались арабы. Они напали на монастырь Св. мученика Маръ-Шалиты, опустошили его и захватили въ немъ все, сорвали даже обои. Шумъ и ураганъ ихъ криковъ и неистовствъ потрясалъ всю страну. Возможно, что читающій эту исторію и не бывшій среди этой бури подумаетъ, что авторъ разсказываетъ просто басни; но разсказывающій объ этихъ событіяхъ беретъ въ свидѣтели Бога, что онъ не можетъ вполнѣ подробно описать и части происшедшаго. Армянскій царь Гайтонъ пришелъ въ эту церковь, воздвигнутую стараніями Раббанъ-Саумы, и едва-едва могъ предохранить ее отъ разграбленія при помощи подарковъ и при

[1]) Ев. отъ Луки, 23, 30.

[2]) Св. Ефрема.

вмѣшательствѣ войскъ. Католикосъ, вырвавшись изъ рукъ своихъ мучителей, въ ту же ночь бѣжалъ и нашелъ убѣжище у этого царя. На другой день, въ среду утромъ, одинъ изъ эмировъ, посланныхъ вышеупомянутымъ Наурузомъ, принесъ письменный приказъ о томъ, чтобы католикосъ былъ преданъ смерти. Онъ схватилъ нѣсколько человѣкъ царя Гайтона и сказалъ имъ: „Доставьте мнѣ возможность повидаться съ католикосомъ, я имѣю ему кое-что сказать". Когда услышалъ объ этомъ католикосъ, то сильно испугался и, оставивъ царя Гайтона, бѣжалъ *).

Н. Ригана.

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Отвѣтъ на критику профессора М. М. Тарѣева *).

III. Но здѣсь на подмогу себѣ и для окончательнаго пораженія меня проф. М. М. Тарѣевъ выдвигаетъ послѣдній и самый важный аргументъ, будто бы «рѣшительное отсутствіе» въ моей работѣ «интуитивнаго начала, лично - творческаго» [1]). По этому поводу критикъ считаетъ необходимымъ высказать тотъ общеизвѣстный и никѣмъ не оспариваемый тезисъ, что никакое міровоззрѣніе, даже исторически пережитое, не можетъ быть изложено безъ субъективной базы, и только въ субъективныхъ элементахъ міровоззрѣнія, въ единствѣ авторской личности, дана послѣдняя основа для возможнаго объединенія историческаго матеріала [2]).

Въ этомъ отношеніи критикъ находитъ, что, во-1-хъ, я игнорирую личный моментъ, поскольку онъ отражается въ міровоззрѣніи отдѣльныхъ представителей христіанско - аскетическаго міросозерцанія, гдѣ «наиболѣе цѣннымъ является именно живое, интимное, индивидуальное», а во-2-хъ, самъ не обнаруживаю личнаго творчества, не даю «ни одного штриха своего личнаго міровоззрѣнія» [3]). Какъ же доказывается это утвержденіе? Для этой цѣли привлекается прежде всего мое мнѣніе, согласно которому «самое существо богословскаго ученія православной церкви вовсе не таково, чтобы оно для своего точнаго раскрытія требовало непремѣнно математической полноты изученія всѣхъ выразителей и представителей православнаго міровоззрѣнія—св. Отцовъ и Учителей Церкви. Общій смыслъ православнаго ученія достаточно уясняется и

*) Продолженіе; см. мартъ.

[1]) Стр. 328. [2]) Стр. 329. [3]) Стр. 332.

изъ точнаго изученія писаній только наиболѣе выдающихся свв. Отцевъ Церкви». Это мое мнѣніе проф. М. М. Тарѣевъ спѣшитъ прокомментировать такъ: «для г. Зарина весь вопросъ—въ количествѣ изученныхъ святоотеческихъ твореній, а идеалъ—математическая точность изученія (= 5000 страницъ», — хочетъ сострить критикъ). О личномъ базисѣ системы даже не упоминается» [1]).

Въ этомъ доводѣ поразительна логика критика, его ничѣмъ не прикровенное желаніе представить мое сочиненіе не въ настоящемъ, а въ окарикатуренномъ до неузнаваемости видѣ. Я именно говорю, что «существо богословскаго ученія православной Церкви *вовсе не таково*, чтобы оно для своего точнаго раскрытія требовало математической полноты изученія всѣхъ выразителей и представителей православнаго міровоззрѣнія» и т. д.; а мнѣ категорически приписывается мнѣніе, что для меня «*весь вопросъ*—въ количествѣ изученныхъ святоотеческихъ твореній, а *идеалъ*—математическая точность изученія»... Притомъ же инкриминируемое мѣсто вырвано изъ контекста рѣчи. Я, дѣйствительно, готовъ принципіально признать желательнымъ и «идеальнымъ» такое состояніе науки, «при которомъ сначала были бы уяснены и раскрыты аскетическія воззрѣнія отдѣльныхъ, наиболѣе видныхъ и характерныхъ представителей аскетической письменности, и уже послѣ этого, въ видѣ итога, какъ выводъ изъ всѣхъ предшествовавшихъ изслѣдованій, было предложено научное, систематическое изложеніе православнаго ученія». Т. е., въ этихъ словахъ признается желательнымъ и для систематическаго богословія въ той или иной мѣрѣ необходимымъ, чтобы научно-критическое изслѣдованіе отдѣльныхъ памятниковъ міровоззрѣнія отдѣльныхъ представителей аскетической письменности предшествовало опытамъ систематическаго раскрытія православнаго ученія. Здѣсь важно не только то, чтобы принадлежность извѣстнаго памятника или извѣстной группы произведеній тому или другому аскетическому писателю была установлена твердо, чтобы было уяснено отношеніе его твореній къ писаніямъ свв. Отцевъ, предшествовавшихъ ему по времени и слѣдовавшихъ за нимъ, чтобы были установлены первоначальный языкъ и текстъ его произведеній и под.,—но и то, чтобы были оттѣнены личные элементы міровоззрѣнія того или другого писа-

---

[1]) Стр. 329—330.

теля, въ связи съ обстоятельствами его жизни и историческими особенностями его эпохи. Все это должно быть болѣе или менѣе ясно для изслѣдователя въ области систематическаго богословія. Мало того. Научное построеніе систематическаго богословія и невозможно, пока работа въ области историко-критическаго изслѣдованія не достигнетъ извѣстныхъ положительныхъ результатовъ, не пріобрѣтетъ извѣстнаго минимума, безусловно необходимаго для научнаго построенія системы православнаго богословія.

Въ настоящее время такой минимумъ—безспорно—есть, и съ этой стороны возможность выполненія предпринятой мною задачи я признавалъ обезпеченною [1]). Но, съ другой стороны, я не могъ не признать, что въ историко-критической области, соприкосновенной съ моею работой, обслѣдовано еще далеко не все: исторія этическаго христіанскаго развитія и монографическая характеристика его представителей въ настоящее время оставляютъ еще желать многаго какъ въ отношеніи полноты, такъ и въ качественномъ отношеніи [2]).

Изучивши православно-христіанское міровоззрѣніе въ лицѣ почти всѣхъ наиболѣе выдающихся представителей патристической письменности, я все же долженъ сказать, что детальное изученіе нѣкоторыхъ другихъ христіанскихъ писателей было бы для моей цѣли дѣломъ далеко не безполезнымъ. Нѣкоторыя положенія, и безъ того достаточно ясно и опредѣленно у меня выраженныя, могли бы быть формулированы еще опредѣленнѣе и рѣшительнѣе, при чемъ могли бы быть отмѣчены не безразличные оттѣнки, имѣющіе значеніе не только въ качествѣ характеристики индивидуальныхъ сторонъ міровоззрѣнія того или другого писателя, но и въ качествѣ объективныхъ данныхъ для выясненія того или другого принціальнаго положенія.

Вотъ съ этой-то стороны мнѣ и могли быть сдѣланы возраженія, и я дѣйствительно, слышалъ ихъ—въ той или иной формѣ—еще при началѣ и въ періодъ продолженія моей работы. Этимъ и объясняются мои слова, приведенныя проф.

---

[1]) Ср. стр. XXV.

[2]) Напр., строго научно нельзя еще писать о нравственномъ міровозрѣніи преп. Исаака Сир., такъ какъ не рѣшены еще окончательно вопросы о времени и обстоятельствамъ жизни преп. Исаака, его произведенія не извѣстны въ подлинномъ текстѣ, и, вообще, творенія извѣстны далеко не всѣ и под.

М. М. Тарѣевымъ. Мнѣ требовалось оттѣнить именно *объективный* базисъ системы, субъективный же — въ необходимой степени и въ должной формѣ — естественно подразумѣвался самъ собою. Выдвигать же его нарочито и спеціально, какъ того требуетъ проф. М. М. Тарѣевъ и какъ это онъ самъ дѣлаетъ въ своей системѣ, для меня было рѣшительно неудобно. Самъ критикъ въ своей «Философіи евангельской исторіи» исходнымъ пунктомъ въ пониманіи жизни Іисуса Христа считаетъ «внутренній опытъ» (стр. 27). По этому поводу оффиціальный рецензентъ сдѣлалъ замѣчаніе: «но чѣмъ тогда будетъ отличаться пониманіе личности Христа какимъ-либо сектантомъ или заблуждающимся человѣкомъ отъ надлежащаго правильнаго пониманія?» [1]). Въ виду всего этого, у меня были достаточныя основанія выдвигать по преимуществу *объективный* базисъ. И, не смотря на это, на диспутѣ я все же долженъ былъ выслушать упрекъ въ недостаткѣ объективности въ нѣкоторыхъ пунктахъ... Тѣмъ болѣе я не могъ бы употреблять не только такихъ, но и подобныхъ фразъ: «мы углубляемъ пониманіе евангелія и договариваемъ обѣтованное въ немъ» [2]). Я на свой трудъ смотрю скромнѣе. Въ своей рѣчи предъ защитою диссертаціи я говорилъ, что у меня «не можетъ быть рѣчи объ открытіи какихъ-либо неизвѣстныхъ доселѣ истинъ или даже о совершенно новой точкѣ зрѣнія», хотя этимъ не исключается, что моя работа можетъ послужить въ той или другой степени «углубленію сознанія въ постиженіи истины» и «расширенію горизонта богословской мысли».

Личный же моментъ, личное творчество, въ тѣхъ отношеніяхъ и въ той степени, въ которыхъ это требовалось существомъ принятой на себя мною задачи,—въ моемъ трудѣ долженъ былъ имѣть мѣсто и имѣлъ на самомъ дѣлѣ.

Мнѣ ставится, кромѣ того, упрекъ, что, по моему мнѣнію, «въ дѣлѣ системы христіанская этика идетъ однимъ путемъ съ догматикой».

Здѣсь разумѣется слѣдующее мѣсто изъ моего «предисловія»: «изложеніе въ системѣ основныхъ и наиболѣе характерныхъ данныхъ Божественнаго Откровенія,—св. Писанія и св. Преданія, какъ высшей истины для мысли и высшей нормы для жизни, примѣнительно къ современной ступени развитія христіанскаго человѣчества и въ качествѣ результата его пре-

---

[1]) Цитов. протоколы, стр. 174. [2]) Христ. пробл., стр. 19—195.

дыдущаго развитія составляетъ задачу и обязанность *систематическаго* богословія, являющагося какъ бы культиминаціоннымъ пунктомъ богословія (апологетика, догматика и этика)» [1]).

Здѣсь—очевидно—я выражаю только *родовой*, такъ сказать, признакъ богословской этики,—что не только не исключаетъ, а именно предполагаетъ ихъ видовое различіе. Въ этомъ случаѣ я выражаю общепринятую точку зрѣнія на однородность указанныхъ богословскихъ дисциплинъ. Я разумѣю не только католическую этику [2]), но и протестантскую. Замѣчательно при этомъ, что внутреннее органическое родство и тѣсную связь догматики и этики особенно подчеркиваютъ тѣ богословы, которые нарочито выдвигаютъ именно личный, индивидуальный, интимный моментъ въ христіанствѣ [3]). По опредѣленію, напр.,

---

[1]) I, XXVI. Ср. *D. Paul Wernle*, Einführung in das theologische Studium, Tübingen, 1908. Здѣсь къ „нормативной теологіи" относятся: „догматика, этика и апологетика". Ср. S. 278.

[2]) См., напр., *Dr. Anton Koch*, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg im Breisgau, 1905, S. 3: „богословская мораль стоитъ во внутреннѣйшей связи съ догматикой (Moraltheologie in der innigsten Verbindung mit der Dogmatik steht").

[3]) См., напр., *D. Paul Wernle*, Einführung in das theologische Studium, S. 312: „Христіанство есть сообразная Христу жизнь, которую Богъ творитъ во всякомъ христіанинѣ особеннымъ образомъ. Какъ она совершается въ подробностяхъ, —это изображаетъ христіанская догматика и христіанская этика". Ученіе вѣры отвѣчаетъ на вопросъ: „что мы получили отъ Бога?" Ученіе же нравственности,—„что должны мы дѣлать?" Связью между обоими служитъ ученіе о возрожденіи. Догматика представляетъ возрожденіе, какъ даръ Божій, этика же—какъ базисъ новой задачи человѣка. Такое раздѣленіе христіанской вѣры отъ христіанскаго дѣла имѣетъ свое практическое право въ виду большого объема цѣлаго и невозможности представить сколько-нибудь исчерпывающимъ образомъ и ту и другую область въ одномъ курсѣ. Но полное право на такое раздѣленіе мы получимъ только въ томъ случаѣ, если не будемъ забывать о той опасности, которая заключается въ этомъ раздѣленіи. Первоначальное христіанство во всякомъ случаѣ ничего не знаетъ о такомъ раздѣленіи... Совершенно нельзя говорить о своей вѣрѣ, не вспоминая, вмѣстѣ съ тѣмъ, о (нравственныхъ) требованіяхъ, равнымъ образомъ и объ этихъ послѣднихъ нельзя говорить, забывая о (христіанской) надеждѣ. Напротивъ, какъ скоро ученіе вѣры и ученіе о нравственности раздѣляются, можетъ получить силу мнѣніе, что первое содержитъ сущность христіанства, а второе — лишь приложеніе, дополненіе (Anhang)... Отсюда слѣдуетъ признать подлинно евангельскою тенденцію, которую раньше провелъ *Richard Rothe* (Ethik² 1867—1871), а въ недавнее время *H. Wendt* (System der christlichen Lehre Iesu, 1906—07) въ тѣсно связан

проф. М. Д. Муретова, «подъ системой православнаго богословія» слѣдуетъ разумѣть «теологическую дисциплину», которая «какъ и догматика», имѣетъ своею задачею только сводъ, систематизацію и уясненіе того матеріала, какой дается этимъ дисциплинамъ современною православною церковію, — безъ научно-критическаго изслѣдованія, составляющаго задачу другихъ богословскихъ наукъ» [1]). По словамъ М. Е. Поснова, въ «немногочисленной семьѣ христіанскихъ богословскихъ наукъ, въ дѣлѣ выработки религіознаго міросозерцанія, христіанскаго жизнепониманія, первое мѣсто, несомнѣнно, должно принадлежать систематическимъ—догматическому и нравственному—богословіямъ, которыя суть родныя сестры между собою, или лучше—близнецы; области которыхъ едва ли могутъ быть раз-

---

номъ, совмѣстномъ изложеніи догматики и этики. При этомъ остается въ силѣ, что вся подлинно-христіанская мораль имѣетъ свои корни въ христіанской вѣрѣ, и этой послѣдней принадлежитъ первое мѣсто. И обратно, всякая подлинно-христіанская вѣра должна приводить къ христіанской морали" (Lib. cit., SS. 286—287). По словамъ другого ученаго, признано (ist anerkannt), что этика, вмѣстѣ съ догматикой, образуютъ христіанскую систему ученія, при чемъ этика имѣетъ въ догматикѣ свое ближайшее обоснованіе. Догматика и этика должны представить христіанскую вѣру,—съ одной стороны, въ отношеніи ея жизненнаго содержанія, а съ другой — въ отношеніи ея жизненнаго обнаруженія. Вѣроученіе и нравоученіе находятся въ неразрывной связи (in einem unlöslichen Zusammenhang). Хотя, такимъ образомъ, обѣ эти дисциплины координированы, поскольку онѣ выражаютъ христіанское сознаніе по двумъ различнымъ сторонамъ, однако этика, какъ основывающаяся на догматикѣ и ею обусловленная, постольку находится въ подчиненномъ отношеніи къ догматикѣ, поскольку христіанская нравственность выростаетъ изъ христіанской религіозности. Отсюда вытекаетъ конфессіональный характеръ этики (*Ludwig Lemme*, Christliche Ethik, I Bnd., 1905, SS, 14—17. Тѣсная, неразрывная связь истинъ вѣры съ требованіями христіанской нравственности и, въ частности, съ аскетизмомъ оправдывается фактически и выражается explicite въ произведеніяхъ и современныхъ мыслителей (хотя большею частью и отрицательнымъ путемъ). По словамъ, напр., *М. Гюйо*, „опасность религіозной морали, основанной на любви къ Богу, это—мистицизмъ, все болѣе и болѣе противорѣчащій духу нашей эпохи и обреченный поэтому на смерть". (Иррелигіозность будущаго. Соціологическое изслѣдованіе. Перев. съ французск. подъ редакціей Я. Л. Сакера. Спб., 1908, стр. 177). „Естественнымъ дополненіемъ мистицизма является аскетизмъ. Это тоже одинъ изъ тѣхъ элементовъ религіозной морали, которые духомъ новѣйшей эпохи обречены на вымираніе" (стр. 187).

[1]) Протоколы Совѣта Московской Духовной Академіи отъ 4 іюня 1904 г., стр. 187.

граничены» [1]). По словамъ, наконецъ, самого моего критика, имѣющимъ въ настоящемъ случаѣ смыслъ особенно знаменательный, «наше богословіе раздѣляется, по старинному, на догматическое и нравственное, исчерпываясь этимъ дѣленіемъ. Эти двѣ части богословія уже по тому одному не могутъ вмѣстить въ себѣ духа новозавѣтнаго слова Божьяго, новозавѣтной истины, что послѣдняя въ нихъ разрывается на двѣ половины, тогда какъ въ Словѣ Божіемъ онѣ соединяются въ одно органическое цѣлое [2]). Съ точки зрѣнія церковно-исторической это раздѣленіе христіанской вѣры и жизни вполнѣ оправдывается... Между тѣмъ евангеліе, прежде всего, не учитъ раздѣльно вѣрѣ и жизни, не имѣетъ религіозно-гностической задачи, не даетъ намъ теоретическаго познанія потусторонняго міра; оно отправляется изъ опыта божественнаго переживанія, оно учитъ о божественной жизни, какъ она открывается въ человѣческомъ опытѣ, оно научаетъ насъ жить божественною жизнью, творить истину, ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν» [3]). Теперь же мнѣ ставится упрекъ, что я сближаю догматику и этику,—тогда какъ я говорю это ближайшимъ образомъ только затѣмъ, чтобы заявить, что мое сочиненіе, по «своему предмету и основному содержанію относится къ области богословской этики, хотя *нѣкоторыми* своими частями, *нѣкоторыми* своими вопросами и сторонами соприкасается съ областью богословія догматическаго, апологетическаго и пастырскаго».

Если справедливо, что «всякій догматъ описываетъ съ одной опредѣленной точки зрѣнія *все* христіантство, какъ ре-

---

[1]) Къ вопросу объ источникахъ христіанскаго вѣроученія и задачахъ его. Христ. Чтеніе, 1906 г., декабрь, стр. 777—778.

[2]) Мы можемъ сказать даже больше. Въ первые вѣка христіанства еще не наблюдается *никакого* раздѣленія того, что впослѣдствіи обособилось какъ отдѣльныя области „догматики" и „этики". Въ „Пастырѣ" Ерма, въ 1-мъ и 2-мъ посланіи Климента, а также у Поликарпа и Іустина „догматическое" и „этическое" связано неразрывно. (Ср. *A. Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 138). Эта связь не прерывалась и въ послѣдующее время развитія богословской мысли, при чемъ необходимо отмѣтить и связь собственно аскетическаго момента съ догматическимъ ученіемъ. Ср. Lib. cit. II, Bnd., S. 60: „чтобы узнать классическую форму греческаго благочестія, *которое служило сильнѣйшимъ корнемъ для догмы,* должно изучать *аскетическую* литературу (um die classische Form der griechischen Frömmigkeit, welche die stärkste Wurzel des Dogmas gewesen ist, kennen zu lernen muss man die asketische Litteratur studiren) Ср. SS. 135—136. III Bnd., S. 9 ff.

[3]) Осн. Христ., т. II, стр. 9.

лигію искупленія [1]), то въ моемъ сочиненіи, гдѣ въ основу системы положено именно православное ученіе о «спасеніи», несомнѣнно должна наблюдаться связь этики и догматики. *О методахъ* я собственно даже не имѣлъ въ виду говорить въ настоящемъ случаѣ, а говорилъ исключительно о содержаніи изслѣдованія. Я только хотѣлъ дать отвѣтъ (положительный) на вопросъ, который нерѣдко explicite ставится въ богословской наукѣ, особенно западной: «вытекаетъ-ли изъ христіанской вѣры въ Бога особенная христіанская мораль? И можно ли ее фиксировать въ ея (основномъ) направленіи и деталяхъ» [2])? Такое отношеніе догматики и этики основывается на томъ, что и вообще въ христіанствѣ моменты религіозный и моральный такъ тѣсно связаны, что на высшей ступени они даже сливаются въ полномъ единствѣ.

Между тѣмъ, по этому поводу мнѣ не только высказывается упрекъ, но и со свойственною критику ненужною рѣзкостью заявляется, что по этому вопросу въ моей книгѣ онъ находитъ «такую бездну непреоборимой наивности, которая прячется лишь подъ толстымъ слоемъ самодовольства». Пусть критикъ не согласенъ со взглядомъ, который принятъ во всей—насколько мнѣ извѣстно—богословской наукѣ; пусть даже высказываемый имъ самимъ взглядъ правильнѣе,—но къ чему же браниться-то? При чемъ тутъ «наивность», «самодовольство», да еще съ украшающими эпитетами?..

Такъ какъ у меня этика и догматика сближаются [3]), то по принятому критикомъ методу ему надо указать *различіе*, и это различіе указывается, дѣйствительно, дальше,—при чемъ напередъ заявляется, что это различіе «большое».

«Уже изъ катихизиса извѣстно, что христіанское догматическое ученіе заключено церковію въ точныя формулы, которыя служатъ надежнымъ остовомъ въ построеніи христіанско-церковнаго ученія. Даже въ трудахъ церковно-историко-дог-

---

[1]) *Seeberg*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2 Aufl. Erl. и Lpz, 1908, I, S. 11. Ср. *Prof. Bonnwetsch*, Grundriss der Dogmengeschichte. München, 1909, S. 2.

[2]) *Wernle*, Einfürung in das theologische Studium, Tübingen, 1908: ...Hiesst aus dem christlichen Gottesglauben eine besondere christliche Moral? und ist diese der Richtung nach oder im Detait zu fixieren?

[3]) И по мнѣнію *A. Harnack'a*, даже для исторіи догматовъ вопросъ о происхожденіи и сущности христіанскаго аскетизма, представляетъ „высокій интересъ“ (von hohem Interesse). Ср. Lehrbuch der Dogmengeschichte I Bnd., S. 95, ff.

матическаго характера эти формулы служатъ началомъ, объединяющимъ церковно-историческій матеріалъ... Иное дѣло въ этикѣ. Правда и въ богословской этикѣ есть нѣкоторыя положенія, сводящіяся въ сущности къ догматическимъ формуламъ,—которыя неизбѣжны у каждаго представителя христіанско-этическаго міровоззрѣнія. Однако наиболѣе важное въ этой области выступаетъ за грани догматическихъ формулъ и общихъ положеній, поскольку оно относится къ интимнымъ переживаніямъ и личной мысли. Если въ области догматической цѣнное совпадаетъ съ общимъ, съ тѣмъ, что повсюду, всегда, всѣми признается,—то въ области христіанско-этическаго міросозерцанія наиболѣе цѣннымъ является живое, интимное, индивидуальное. Поэтому и богословское познаніе здѣсь носитъ особыя черты. Здѣсь безпорядочный хаосъ исторически-пережитаго можетъ быть побѣжденъ, во-первыхъ, отысканіемъ въ историческомъ потокѣ наиболѣе высокаго момента и, во-вторыхъ, личной правдой, интимнымъ опытомъ, при чемъ, очевидно, должно быть полное соотвѣтствіе и взаимная зависимость между исторически-наивысшимъ моментомъ и интимнымъ переживаніемъ. Самымъ счастливымъ опытомъ христіанской мысли нужно назвать тотъ, при которомъ личный опытъ автора ведетъ къ признанію наивысшей исторической цѣнности за евангельскимъ словомъ, что однако не всегда бываетъ, такъ какъ личныя симпатіи могутъ наклонять сердце и изощрять познаніе въ сторону церковно-историческаго (символически-аскетическаго) міровоззрѣнія, какого либо періода, его, какого нибудь представителя его. И съ евангельско-личной точки зрѣнія возможна положительная оцѣнка церковно-историческаго міросозерцанія, хотя тутъ неизбѣжна историческая и личная критика, такъ что будетъ на лицо указаніе въ церковно-историческомъ наиболѣе важнаго и постояннаго, возведеніе его къ евангельской высотѣ и освобожденіе его отъ исторически-условныхъ односторонностей. Но прямо нужно объявить невозможнымъ механическую систематизацію того, что пережито и передумано на протяженіи многихъ вѣковъ подъ разными измѣнявшимися условіями, и всегда выливалось въ индивидуально-закругленныя формы міровоззрѣнія, которыя требуютъ къ себѣ всесторонне-внимательнаго отношенія. Тутъ умѣстны исторія христіанскаго-этическаго развитія и монографическая характеристика его представителей. Механическая же систематизація возможна лишь на низкой ступени общихъ

безцвѣтныхъ тезисовъ. И только личное освѣщеніе можетъ поднять систематизатора надъ этою ступенью» [1]).

Итакъ, по словамъ критика, различіе между этикой и догматикой въ отношеніи «къ общему» и «индивидуальному» радикально и существенно: «въ области догматической цѣнное совпадаетъ съ общимъ,—съ тѣмъ, что повсюду, всегда, всѣми признается»; «въ области же христіанско-этическаго міросозерцанія наиболѣе цѣннымъ является живое, интимное, индивидуальное». Едва ли такое представленіе дѣла точно. И въ томъ и въ другомъ случаѣ мы видимъ преувеличеніе, благодаря которому только и оказалось возможнымъ вывести рѣшительное противопоставленіе въ данномъ отношеніи этически и догматически-цѣннаго. Въ основу опредѣленія того, на чемъ опирается признаніе наиболѣе цѣннаго въ догматическомъ отношеніи полагается—очевидно—классическое изреченіе Викентія, аввы Лиринскаго монастыря: «всѣми мѣрами надобно держаться того, во что вѣрили *повсюду* (ubique), *всегда* (semper), *всѣ* (quod ab omnibus creditum est)». Однако, справедливо указываютъ, что это опредѣленіе страдаетъ излишнимъ формализмомъ и является собственно обобщеніемъ апріорнымъ, не выдерживающимъ провѣрки съ точки зрѣнія историческихъ фактовъ. Во всякомъ догматѣ данъ синтезъ объективно-божественнаго и субъективно-человѣческаго, вѣчнаго и историческаго. Догматъ-истина богооткровенная, но изъ этихъ истинъ только тѣ имѣютъ догматическое значеніе, которыя опредѣлены церковью въ извѣстный историческій моментъ, когда возникла и созрѣла историческая живая потребность формулировать ту или другую истину откровенія точнѣе, придавъ ей словесное выраженіе возможно опредѣленное и возможно адэкватное. Въ историческомъ осуществленіи догматической дѣятельности Вселенскихъ соборовъ проявилась особая напряженность общественной и индивидуальной психологіи въ дѣлѣ постиженія истинъ откровенія («изволися Святому Духу и *намъ*») [2]).

Извѣстно важное значеніе отдѣльныхъ отцевъ Церкви въ

---

[1]) Стр. 330—331.

[2]) Ср. *Wernle*, Einführung in das theologische Studium, S. 316: „догматы большею частью даютъ отвѣты на проблемы, которыя ставитъ самъ Новый Завѣтъ и которыя снова появляются въ христіанскомъ опытѣ“. Ср. S. 317.

дѣлѣ точнаго догматическаго уясненія тѣхъ или другихъ истинъ христіанскаго откровенія [1]).

И въ дѣлѣ постиженія истинъ вѣры, въ отношеніи ея глубины и возможнаго совершенства, наиболѣе важное значеніе *исторически* принадлежитъ часто не болѣе общему, а менѣе общему и менѣе принятому [2]). И здѣсь объективная цѣнность имѣетъ критерій не количественный (въ формальномъ смыслѣ), а качественный. И въ дѣлѣ признанія догмата истиной послѣднее основаніе для индивидума лежитъ въ сферѣ внутренняго опыта, поскольку онъ пріобщается жизни и сознанію церкви. «Покажи мнѣ твоего человѣка—и я покажу тебѣ моего Бога» [3]).

Въ этомъ случаѣ значеніе и опредѣленіе Священнаго Преданія одинаковы какъ для церковнаго вѣроученія, такъ и для церковнаго нравоученія.

Подъ Священнымъ Преданіемъ въ общемъ или широкомъ смыслѣ слѣдуетъ разумѣть «то сознаніе церкви, которое живетъ въ ней, какъ тѣлѣ Христовомъ, отъ временъ Христа и Апостоловъ, которое связываетъ во единое цѣлое и проникаетъ единымъ духомъ ученіе, богослуженіе, управленіе Церкви, и которое дѣлается достояніемъ каждаго члена церкви, въ

---

[1]) См., напр., † проф. *В. В. Болотова* „отзывъ о сочиненіи: „Историческая судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго“, Христ. Чтен., 1908, октябрь, стр. 1404: „ясный умъ (Василія Великаго) искалъ и прозрачно ясной формулы для своихъ положеній, формулы устойчивой, какъ математическая аксіома, властно отклоняющей даже самое пышное краснорѣчіе, если оно питалось смѣшеніемъ техническихъ выраженій. Свѣтлое разумѣніе окружающаго и вѣрныя наблюденія надъ современниками подсказали Василію, что ихъ опасенія, что ὁμοούσιος недостаточно ограждаетъ человѣческую мысль противъ возможностей далеко не призрачныхъ и не сданныхъ въ область безповоротно прожитаго—савелліанскихъ заблужденій,—составляетъ главное препятствіе для полнаго торжества никейскаго символа; и Василій содѣлался избраннымъ орудіемъ для точнаго и яснаго изложенія (противосавелліанской) истины о трехъ ипостасяхъ во св. Троицѣ“.

[2]) Ср. проф. *П. И. Линицкій*, Связь между религіозною вѣрою и наукою. Харьковъ, 1898, стр. 9—10.

[3]) Ср. проф. *Е. А. Будринъ*: „Отзывъ о сочиненіи проф. В. И. Несмѣлова: „Наука о человѣкѣ, т. 2-й“. Православный Собесѣдникъ, 1908, іюль—августъ, стр. 162: „если у насъ чувствуется недостатокъ раціональныхъ основаній по отношенію къ какому-либо догмату, то этотъ недостатокъ восполняется свидѣтельствомъ всего существа человѣческаго духа, который и утверждаетъ объекты вѣры и требуетъ признанія ихъ реальности“...

мѣру его духовнаго возраста»[1]). И одною изъ главныхъ задачъ догматическаго богословія является приближеніе того или другого догмата къ нравственному самосознанію современнаго христіанскаго человѣчества, показаніе *жизненности* христіанской истины. Съ этихъ сторонъ объясняется, почему нѣкоторыми солидными богословами рекомендуется привлекать, въ качествѣ источника, при изложеніи и раскрытіи догматовъ, богослужебныя книги, [2]),—какъ такой матеріалъ, въ которомъ наиболѣе полно и рельефно отразилось наиболѣе высокое и глубокое этико-психологическое переживаніе—разумомъ и сердцемъ вѣрующихъ—истинъ откровенія.

Въ еще болѣе существенныхъ оговоркахъ нуждается то утвержденіе проф. М. М. Тарѣева, что «въ богословской этикѣ» «у каждаго представителя христіанско-этическаго міровоззрѣнія» «наиболѣе важное» «выступаетъ за грань догматическихъ формулъ и общихъ положеній, поскольку оно относится къ интимнымъ переживаніямъ и личной мысли», такъ что «въ области христіанско-этическаго міросозерцанія наиболѣе цѣннымъ является живое, интимное, индивидуальное». Безспорно важное значеніе имѣютъ «исторія христіанскаго—этическаго развитія и монографическая характеристика его представителей». Справедливо и требованіе «всесторонне-внимательнаго отношенія» «къ индивидуально-закругленнымъ формамъ міровоззрѣнія» того или другого отдѣльнаго представителя церковно-историческаго міросозерцанія. Всѣ эти обстоятельства—безспорно—должны быть принимаемы во вниманіе и въ работахъ по систематической богословской этикѣ.

Здѣсь недопустимы произвольное пониманіе и истолкованіе независимо отъ общаго духа и смысла міровоззрѣнія того или другого отдѣльнаго представителя патристической письменности, внѣ связи съ его личностью и эпохой, и нетерпимо привлеченіе тѣхъ или другихъ частныхъ пунктовъ его міросозерцанія, не гармонирующихъ съ основнымъ смысломъ и направленіемъ его системы.

Однако, если смотрѣть не съ исторической, а съ нормативной точки зрѣнія, то «личное» и «индивидуальное» имѣютъ значеніе лишь постольку, поскольку оно является или «наиболѣе высокимъ моментомъ» въ переживаніи и постиженіи той или другой идеи, или, по крайней мѣрѣ, однимъ изъ его

---

[1]) *М. Е. Посновъ*. Цит. ст., стр. 785.

[2]) Ср. Богосл. Вѣстн. 1905, мартъ, стр. 595—596, 607—608.

наиболѣе типичныхъ фазисовъ, характерныхъ моментовъ. «Интимный» моментъ объективно важенъ только постольку, поскольку онъ своею яркостью, силою, глубиною освѣщаетъ и поскольку онъ помогаетъ установить, управляющіе тою или другою стороною жизни и творчества человѣка, законы. Въ этомъ смыслѣ что можетъ быть индивидуальнѣе и вмѣстѣ общечеловѣчнѣе генія? Художественные типы, отмѣченные печатью генія, какъ бы теряютъ даже колоритъ своего времени и мѣста, пріобрѣтаютъ общечеловѣческій характеръ. «Интимное» же въ собственномъ смыслѣ, чисто индивидуальный моментъ, собственно даже не передаваемы, не могутъ быть выражены ни словомъ, ни другимъ какимъ-либо символомъ [1]). То, что

[1]) „Узнать мысль", представляющую собою особенную „духовную цѣнность",—съ которою человѣкъ „возрастаетъ и сходитъ въ могилу", нельзя ни по его дѣламъ, ни по его произведеніямъ (если это былъ писатель), ни по какому либо другому ея воплощенію, потому что всякое воплощеніе условно и неполно. Воплощенная, т. е. отрѣшившаяся отъ своего творца, она уже въ извѣстномъ смыслѣ мертва, она окаменѣла, въ ней не достаетъ главнаго: ея самостоятельной жизни; это статуя, а не живой организмъ. Узнать подобную мысль вполнѣ можно только живую, т. е. внутри человѣка. Надо въ немъ, въ живомъ, прослѣдить ея органическій ростъ отъ зародыша до расцвѣта; надо видѣть, изъ какихъ врожденныхъ элементовъ она возникла, какъ пролагала себѣ путь, какъ постепенно поглощала человѣка, что ее усиливало и гдѣ она сдавалась,—иначе мы никогда не поймемъ ее во всей ея сложности и въ ея существѣ. По воплощенію мысли можно вывести только ея схему". Насколько рѣдко субъективное и объективно-цѣнное соотвѣтствуютъ другъ другу и совпадаютъ въ своихъ результатахъ даже и въ области художественнаго воспроизведенія жизненной правды, —прекрасно изображаетъ *Вл. Короленко* въ своей статьѣ: Л. Н. Толстой. „Русское Богатство" 1908. III, стр. 126 и слѣд.: „художникъ-зеркало, но зеркало живое. Онъ воспринимаетъ изъ міра явленій то, что подлежитъ непосредственному воспріятію. Но затѣмъ, въ живой глубинѣ его воображенія воспринятыя впечатлѣнія вступаютъ въ извѣстное взаимодѣйствіе, сочетаются въ новыя комбинаціи, соотвѣтственно съ лежащей въ душѣ художника общей концепціей міра. И вотъ въ концѣ процесса зеркало даетъ свое отраженіе, свою „иллюзію міра", гдѣ мы получаемъ знакомые элементы дѣйствительности въ новыхъ, доселѣ незнакомыхъ намъ сочетаніяхъ. Достоинство этого сложнаго отраженія находится въ зависимости отъ двухъ главныхъ факторовъ: зеркало должно быть ровно, прозрачно и чисто, чтобы явленія внѣшняго міра проникли въ его глубину не изломанныя, не извращенныя и не тусклыя. Процессъ новыхъ сочетаній и комбинацій, происходящій въ творящей глубинѣ, долженъ соотвѣтствовать тѣмъ органическимъ законамъ, по которымъ явленія сочетаются въ жизни. Тогда—и только тогда—мы чувствуемъ въ „вымыслѣ" художника живую художественную правду... Отраженіе лица на поверхности самовара—конеч-

составляетъ подлинную основу личной индивидуальности, доступно въ полной мѣрѣ только собственному самонаблюденію и самопознанію (Ср. 1 Кор. II, 11). Отсюда человѣкъ часто остается непонятнымъ въ своей глубочайшей индивидуальности даже наиболѣе близкими къ нему людьми,—и часто эти послѣдніе его понимаютъ совершенно превратно, даже менѣе правильно, чѣмъ другіе просто знакомые ему люди. Если даже въ области художественнаго творчества наиболѣе цѣнное только въ особенно счастливыхъ,—весьма рѣдкихъ—сравнительно—случаяхъ,—совпадаетъ съ «индивидуальнымъ» моментомъ,—то тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать относительно, такъ называемыхъ *нормативныхъ* наукъ, къ которымъ принадлежитъ и этика. Нормативныя науки разсматриваютъ свой предметъ въ отношеніи его конечной цѣли, оцѣниваютъ достоинство идей и поступковъ съ точки зрѣнія извѣстнаго идеальнаго критерія. Въ этомъ отношеніи «нормативныя» науки существенно отличаются даже отъ «объяснительныхъ» наукъ. Напримѣръ, психологія описываетъ, классифицируетъ, формулируетъ законы, и не идетъ далѣе. Всѣ факты, какъ таковые, заслуживаютъ, съ ея точки зрѣнія, одинаковаго вниманія. Но даже и здѣсь индивидуальныя переживанія получаютъ цѣнность лишь постольку, поскольку, они—положительно или отрицательно—способствуютъ выясненію и установленію психологическихъ *законовъ,* даютъ матеріалы или устанавливаютъ точку зрѣнія для пониманія хода душевной жизни, ея основныхъ слагающихъ элементовъ и ихъ взаимоотношенія.

Въ этомъ случаѣ аналогію можно находить во взаимоотношеніи наукъ «теоріи словесности» и «исторіи литературы». Даже въ исторіи литературы находитъ мѣсто только—въ томъ или другомъ отношеніи—объективно цѣнное изъ области словеснаго творчества. Что же касается «теоріи словесности», то

но—не ложь: оно и движется и измѣняетъ выраженіе, оно, значитъ, отражаетъ дѣйствительное, живое лицо. Но между этимъ лицомъ и видимымъ нами отраженіемъ легли искажающія свойства выпуклой поверхности. А вѣдь порой на этой поверхности есть еще ржавчина, или она изъѣдена кавернами, или окрашена случайными реактивами, измѣняющими живую окраску... И тогда, порой, вглядываясь въ чуть мерцающее отраженіе живого лица, мы едва узнаемъ знакомыя намъ черты: онѣ растянуты, обезображены, искажены; на мѣстѣ глазъ — ржавыя пятна, вмѣсто живого тѣла—цвѣтъ разложенія, вмѣсто „иллюзіи живого явленія"—„иллюзія призрака".

здѣсь должны выясняться *законы* словеснаго творчества, нормативныя требованія отъ того или другого рода словесныхъ произведеній. Съ этою цѣлью привлекаются наиболѣе цѣнные и характерные образцы, представляющіе собою вершину, до которой дошелъ человѣческій геній или талантъ въ своемъ словесно-художественномъ творчествѣ. Но эти образцы важны лишь постольку, поскольку они выражаютъ общечеловѣческое пріобрѣтеніе, находятъ себѣ одобреніе въ присущей человѣку эстетической нормѣ.

Во всякомъ случаѣ и по отношенію къ богословской этикѣ имѣетъ полное примѣненіе общепринятый тезисъ, что «научнымъ положеніемъ можетъ быть лишь то, которое имѣетъ право на всеобщее достовѣрное понятіе или законъ» [1]).

Вотъ если бы я сравнилъ догматическую *науку* съ христіанскою *жизнью*, то я обнаружилъ бы невѣжество и непониманіе дѣла, поставить же рядомъ догматику и богословскую этику *въ извѣстныхъ отношеніяхъ* я не только имѣлъ право, но и былъ обязанъ.

Что касается, въ частности, этико-*аскетической* области, то здѣсь наблюдается нерѣдко въ существенномъ и основномъ болѣе сходства, чѣмъ различія, даже въ системахъ представителей патристической письменности, рѣзко расходившихся между собою по догматическимъ вопросамъ. По авторитетнымъ словамъ извѣстнаго изслѣдователя христіанскаго аскетизма *Otto Zöckler*'а, «между каппадокійскими отцами и ихъ современниками, основателями антіохійской школы, Діодоромъ и его ближайшими послѣдователями, въ отношеніи метода изъясненія Писанія наблюдается замѣтная противоположность, а отъ этого зависѣло соотвѣтствующее различіе въ области догматическаго ученія. Но въ отношеніи этико-аскетической области державшіеся спекулятивно-мистическаго направленія поборники ортодоксіи александрійской школы и критически-разсудочные предшественники несторіанства обрѣтаются въ братскомъ единодушіи (in brüdelicher Eintracht)» [2]).

По отношенію къ этикѣ это положеніе—въ другомъ случаѣ—допускаетъ и самъ критикъ, когда говоритъ, что при оцѣнкѣ «церковно-историческаго міросозерцанія» должно быть «указаніе въ церковно-историческомъ наиболѣе важнаго и по-

---

[1]) Проф. *Е. А. Будринъ*. Цитов. соч., стр. 161.

[2]) Die Tugendlehre des Christentums. Gütersloh, 1904, S. 53.

стояннаго, возведеніе его къ евангельской высотѣ и освобожденіе отъ исторически-условныхъ односторонностей».

По справедливымъ словамъ протестантскаго ученаго, «знать—во что вѣровалъ пр. Исаія, во что Ап. Павелъ и т. д.—очень важно и для нашей собственной жизни. Но послѣдній, главный вопросъ для насъ не тотъ:—«во что прежде вѣровали эти мужи», но:—«*во что мы должны вѣровать и по какому праву? На что мы должны надѣяться? Какъ должны мы поступать?*» [1]).

Съ еще бо́льшею строгостью этотъ принципъ долженъ быть примѣняемъ къ области «интимныхъ переживаній и личной мысли». Здѣсь еще менѣе гарантіи, что «личная правда», «интимный опытъ» будутъ представлять собою «наиболѣе высокій моментъ» во всемъ «историческомъ потокѣ». Поэтому здѣсь обязательна провѣрка на твердомъ базисѣ историческаго христіанскаго опыта. Къ признанію этой необходимости volens-nolens приходитъ и самъ критикъ. Даже въ четвертомъ томѣ, гдѣ, по объясненію самого автора, «выступаетъ впередъ лично-критическій элементъ, предусматриваніе грядущаго [2]),—проф. М. М. Тарѣевъ считаетъ необходимымъ—хоть изрѣдка—оправдать и укрѣпить свой «личный опытъ» «на твердомъ основаніи христіанскихъ первоисточниковъ и церковной исторіи», прибѣгаетъ къ авторитету «христіанскаго опыта» [3]). Но если это дѣлаю я—и притомъ не спорадически и случайно, а послѣдовательно и систематически, на основаніи громаднаго и критическаго изученія соотвѣтствующихъ памятниковъ,—то именно *за это* профессоръ выражаетъ мнѣ самое рѣзкое порицаніе и совершенно обезцѣниваетъ мою работу. Если проф. М. М. Тарѣевъ утверждаетъ, что въ богословской этикѣ «наиболѣе важное выступаетъ за грани догматическихъ формулъ и общихъ положеній», то я могу только высказать свое крайнее недоумѣніе, какое отношеніе это имѣетъ къ моей диссертаціи. У меня именно каждый тезисъ раскрывается на основаніи этико-психологическихъ данныхъ христіанскаго опыта, въ лицѣ его наиболѣе характерныхъ, типическихъ и высокихъ представителей, такъ что объ отвлеченности, общности, формальномъ характерѣ тезисовъ не можетъ быть и рѣчи. Что касается опыта моего *лично*, то, конечно,

[1]) *Wernle*, Einführung in das theologische Studium, S. 282.
[2]) Т. III, стр. 6. [3]) Т. IV, стр. 174.

онъ въ той или другой степени долженъ былъ имѣть мѣсто, обусловливая самую возможность проникновенія въ эту область, для чего необходима хотя малая конгеніальность изслѣдуемой истинѣ,—но могъ ли я выдвигать его на первый планъ, въ виду такихъ авторитетовъ, какъ, напр., епископъ Ѳеофанъ,—я уже не говорю о высокихъ представителяхъ патристической письменности... Я бы никогда не рѣшился утверждать, что мое «интимное переживаніе» находится въ «полномъ соотвѣтствіи и взаимной зависимости» въ отношеніи къ «наиболѣе высокому моменту» «въ историческомъ потокѣ», что главнымъ образомъ мой «личный опытъ ведетъ къ признанію наивысшей исторической цѣнности за евангельскимъ словомъ» и т. под.

Возводя себя на высоту пророческаго озаренія, пророческаго предвидѣнія будущаго, [1]), критикъ мнѣ отказываетъ въ самомъ скромномъ участіи въ христіанскомъ опытѣ, въ христіанской жизни... Но на такой почвѣ нельзя вести и никакихъ разсужденій...

Утвержденіе критика, что мой опытъ системы представляетъ собою «механическую систематизацію» «разнокачественныхъ началъ»—голословно; оно не только не доказано, но и не можетъ быть доказано... Основная точка зрѣнія остается неизмѣнною на всемъ протяженіи сочиненія, проводится съ неуклонною послѣдовательностію; планъ вытекаетъ изъ свойства самаго предмета и раскрываетъ его по требованію существа дѣла; заявлявшіе себя въ исторіи аскетизма взгляды и факты, не гармонирующіе съ основною точкою зрѣнія, находятъ свое принципіальное и историческое объясненіе. Полная самостоятельность и самодѣятельность проявлены мною уже и въ самомъ выборѣ источниковъ и пособій. Въ этомъ случаѣ самъ критикъ свидѣтельствуетъ, что большинство *пособій*, бывшихъ у меня подъ руками, «стоятъ на высотѣ религіознаго творчества, религіозно-философской мысли». Но вѣдь это обстоятельство предполагаетъ строгій критическій выборъ и нормативную оцѣнку. Не случайно же вѣдь это произошло...

Что касается *источниковъ* и извлекаемаго изъ нихъ матеріала, то изъ святоотеческихъ писаній извлекается са-

---

[1]) См., напр., изъ многихъ мѣстъ слѣд.: „*христіанское міровоззрѣніе* (курсивъ критика) можетъ быть лишь такимъ, какимъ оно изложено въ этой книгѣ“. Осн. христ. т. III, стр. 7. Въ четвертомъ томѣ „выступаетъ впередъ лично-критическій элементъ, предусматриваніе грядущаго“ и т. д.

мое характерное, представляющее «самый высокій моментъ» въ развитіи той или другой богословской идеи. Если же критикъ упрекаетъ меня, что я не далъ «ни одного штриха своего *личнаго* міровоззрѣнія», то это вѣдь и не требовалось существомъ самой моей темы: «Аскетизмъ по *православно-христіанскому* ученію». Съ другой стороны, почему же раскрываемое мною православное ученіе не можетъ быть—по существу—и моимъ личнымъ убѣжденіемъ?

Находить же «механическій конгломератъ» при желаніи можно всюду.

Извѣстно, напр., что отрицательная новозавѣтная критика прибѣгаетъ къ обычному пріему при оцѣнкѣ писаній Апостола Павла, заявляя «о внутренней дисгармоничности апостольской доктрины, гдѣ (будто бы) механически сплочены разнокачественные элементы» [1]). «Рѣшительное пренебреженіе къ личному началу богословской систематизаціи» проф. М. М. Тарѣевъ у меня усматриваетъ въ томъ, что въ опытѣ моей системы онъ наблюдаетъ «неудержимое стремленіе сказать все обо всемъ, соединить всѣ святоотеческія мысли, всѣ начала, всѣ типы» [2]).—Что значитъ въ данномъ случаѣ «соединить»? Поставить рядомъ, безъ всякаго внутренняго соотношенія къ основной идеѣ? Т. е., стало быть,—если у меня, напр., рѣчь идетъ о «Божественной правдѣ», то приводятся мѣста изъ святоотеческихъ твореній, съ одной стороны, утверждающія, а съ другой отрицающія юридическій характеръ правды Божіей? Когда я трактую объ отношеніи благодати къ собственнымъ силамъ человѣка, то безъ всякой оцѣнки ставлю рядомъ мѣста, съ одной стороны, говорящія о внутренне-нераздѣльномъ характерѣ ихъ взаимоотношенія, а съ другой—опровергающія это положеніе? и т. д. Вѣдь *такъ* пойметъ слова критика всякій незнакомый съ моимъ сочиненіемъ читатель. Но есть ли у меня что-либо подобное? Мой оффиціальный рецензентъ на диспутѣ заявилъ, что однимъ изъ достоинствъ моего труда является выдержанность основной точки зрѣнія, послѣдовательно проведенной отъ начала до конца, во всѣхъ частныхъ положеніяхъ, во всѣхъ мельчайшихъ деталяхъ... Если объ одномъ и томъ же предметѣ говорятъ различно, до противоположности, то слѣдуетъ разобраться...

[1]) Проф. *Н. Н. Глубоковскій.* Благовѣстіе св. ап. Павла по его происхожденію и существу. Спб., 1905, стр. 341.

[2]) Стр. 334.

Въ опытѣ моей системы проф. М. М. Тарѣевъ наблюдаетъ «неудержимое стремленіе сказать все обо всемъ, соединить всѣ... святоотеческія мысли, всѣ начала, всѣ типы» Такое утвержденіе критика уже само по себѣ возбуждаетъ недоумѣніе; что значитъ—«сказать все обо всемъ»? Въ сочиненіи трактуются строго опредѣленные предметы, по опредѣленному плану и въ строгомъ соотвѣтствіи съ основною идеей, раскрытію и обоснованію которой служатъ и всѣ частные тезисы. Я, дѣйствительно, стремился сказать «*все*» наиболѣе существенное, «обо всемъ», что можетъ служить къ выясненію предмета. Для этой цѣли стремился привлечь «всѣ святоотеческія мысли», наиболѣе опредѣленно и характерно выражающія ту или другую трактуемую мною православную истину, — съ тѣмъ, чтобы было видно отношеніе къ раскрытію той или другой идеи главнѣйшихъ типовъ и основныхъ направленій патристической письменности. По сознанію самого критика, у меня въ концѣ концовъ и не получилось «механическаго конгломерата всего обо всемъ». Но этого я избѣжалъ будто бы только благодаря тому, что «неволей» прибѣгъ «къ единственному», «остававшемуся» мнѣ, выходу,—къ плагіату, «всю принципіальную часть взявъ изъ чужихъ рукъ». Но вѣдь и это не спасло бы сочиненія отъ «дикаго вида», если бы то, что бралось изъ чужихъ рукъ,—причемъ, какъ говоритъ критикъ, бралось многое и изъ многихъ пособій,—не проходило чрезъ единство авторской личности, авторскаго міровоззрѣнія. Да и что значитъ—по отношенію къ моему предмету—«взять изъ чужихъ рукъ»? Я излагаю *православное* ученіе объ аскетизмѣ. Если я такъ или иначе пользуюсь пособіями, то вѣдь дѣлаю это постольку, поскольку вижу у того или другого богослова наиболѣе опредѣленное, рельефное и точное выраженіе православнаго ученія, а не его собственнаго личнаго, индивидуальнаго міровоззрѣнія. Это послѣднее для *моей цѣли* не имѣло существеннаго значенія. Моею цѣлью требовалось представить богословско-научное раскрытіе *православно-церковнаго* ученія, при чемъ я обязанъ былъ достигнуть того, чтобы въ моемъ изложеніи нашло свое выраженіе самое характерное и типичное въ этомъ ученіи. Я стремился, такъ сказать, подвести общіе итоги тому, что уже сдѣлано богословскою мыслью до послѣдняго времени, чтобы мое сочиненіе не стояло ниже уже достигнутыхъ результатовъ. Здѣсь важно, насколько мнѣ удалось воспользоваться именно самымъ цѣннымъ, самымъ характернымъ, самымъ типичнымъ изъ того, что предлагаетъ богословская мысль до самаго по-

слѣдняго времени. Въ этомъ случаѣ необходимо заявляетъ о себѣ богословская и критическая оцѣнка и строгій выборъ. Трудъ здѣсь требуется громадный, но за то предлагается вполнѣ надежный и достаточный матеріалъ для того, чтобы уяснить себѣ православно-христіанское ученіе по данному вопросу, чтобы понять это ученіе въ его исходныхъ началахъ, движущихъ мотивахъ, основныхъ направленіяхъ, господствующихъ типахъ и существенныхъ положеніяхъ.

Въ заключеніе проф. М. М. Тарѣевъ произноситъ свой судъ надъ «болотистымъ мелколѣсьемъ богословской публицистики», гдѣ онъ находитъ «цѣлый сонмъ фиглярствующихъ писакъ, кривляющихся предъ базарною публикою», надъ «воинственной богословской схоластикой—въ двухъ видахъ: въ видѣ безличной церковно-исторической археологистики и въ видѣ схоластической систематики». «Богословская наука хочетъ быть царствомъ внѣшней учености и не хочетъ дать мѣста для религіозной мысли»; «богословская ученость отвертывается отъ религіозной философіи». «Мы видѣли, — говоритъ критикъ, —какъ съ нею не церемонится г. Заринъ,—и мы можемъ легко видѣть, что онъ не представляетъ исключенія въ этомъ отношеніи. Богословская наука — и церковно-историческая и систематическая—смотритъ на религіозную философію, на религіозную мысль — пренебрежительно» [1]). Теперь уже оказывается, что я *пренебрежительно* отношусь къ религіозной философіи проф. М. М. Тарѣева, тогда какъ ранѣе старательно указывалось, что я близко «знакомъ» съ нею, «широко» пользуюсь ею и даже, взявши изъ нея основные тезисы, «старательно подыскиваю» къ нимъ «многочисленные святоотеческіе цитаты». Какъ же мирятся между собой оба эти положенія? Какой-нибудь одинъ изъ указанныхъ двухъ тезисовъ *во всякомъ случаѣ* невѣренъ, а можетъ быть, невѣрны и оба... Все горе въ томъ, что мой критикъ поставилъ задачею своей рецензіи не объективное изслѣдованіе истины, а «субъективное творчество» ради желанія во что бы то ни стало «разнести» мою диссертацію, насолить мнѣ лично, какъ можно болѣе. И вотъ — по свойственной русскому человѣку особенности—мой критикъ, желая «насолить», ужъ слишкомъ, «пересолилъ», — и получилось нѣчто тяжелое, острое, больное, обидное для меня лично, но неразрушительное для моей диссертаціи: для настоящей критики нуженъ иной методъ спокой-

---

[1]) Стр. 335.

наго обсужденія, не руководимаго чувствомъ личной жестокой враждебности...

Критикъ упрекаетъ меня въ томъ, что я «никому не заглянулъ въ душу», ни въ комъ не подслушалъ біенія живой души, не подмѣтилъ личныхъ устремленій и чаяній... Долженъ засвидѣтельствовать, что *его* «заглядываніе» въ *мою* душу сопровождается представленіемъ всего ея строя въ совершенно искаженномъ видѣ... Онъ видитъ во мнѣ одно только дурное, какое-то поразительное скопленіе всяческихъ—и интеллектуальныхъ и моральныхъ—дурныхъ качествъ... У меня и хитрость, и самолюбованіе, и педантизмъ, и черная неблагодарность и т. д. и т. д.

Критикъ не указалъ какъ въ сочиненіи, такъ и въ его авторѣ буквально ни одного не только добраго, но даже нейтральнаго качества... Чтобы рѣшительно судить такъ о человѣкѣ, надо его и лично знать [1]... Критику ни разу не пришло въ голову: «не ошибаюсь ли я, не сгущаю ли я излишне красокъ?» Онъ даже нигдѣ не прибавляетъ обычнаго и естественнаго въ устахъ всякаго безпристрастнаго критика выраженія: «по моему мнѣнію» и под.,—онъ судитъ обо всемъ категорически, признавая свои сужденія и выводы окончательными, безапелляціонными и безспорными... Что возможны другія точки зрѣнія, примѣненіе другихъ критеріевъ,—объ этомъ даже не упоминается [2]. Самъ критикъ признаетъ, что его судъ надъ моимъ сочиненіемъ «строгій»; на самомъ же дѣлѣ онъ не столько строгій, сколько тенденціозный и озлобленный. Самъ критикъ, вѣроятно, согласится, что при желаніи можно «разнести» все... Критикъ утверждаетъ, что такая именно критика, какъ его, необходима для процвѣтанія богословской науки. Я въ этимъ сильно сомнѣваюсь... Молодого автора, взявшагося за изслѣдованіе одного изъ труднѣйшихъ вопросовъ богословской этики, каковымъ—безспорно—является вопросъ объ «аскетизмѣ», даже по признанію протестантскихъ ученыхъ [3],—слѣ-

---

[1]) Ср., напр., отзывъ покойнаго проф. А. П. Лебедева объ А. В. Горскомъ: „по нашему мнѣнію, Горскій какъ ученый, какъ церковный историкъ, какъ личность очень мало выражается литературными трудами,—онъ былъ выше, серьезнѣе, глубже, проницательнѣе и привлекательнѣе, чѣмъ какимъ рисуютъ печатные его труды". Церковная исторіографія въ главныхъ ея представителяхъ съ VI вѣка по XX. М. 1898, стр. 353.

[2]) Въ этомъ отношеніи благородствомъ тона отличается, напр., отзывъ проф. М. Д. Муретова о сочиненіи о. *М. Ѳивейскаго* „Духовныя дарованія въ первоначальной христіанской церкви" (М. 1907). „Богосл. Вѣстникъ", 1908, іюль—августъ; журналы засѣд. Совѣта.

[3]) Ср., напр., *Wernle*, Einfürung in das theologische Studium. Tübingen,

дуетъ поддержать въ его искреннихъ стремленіяхъ къ научнымъ работамъ, а не стараться во что бы то ни стало отрицать въ немъ всякія добрыя качества... А здѣсь явно стремленіе—запугиваніями, угрозами, жесткими нападками и желчнымъ издѣвательствомъ надъ личностью рецензируемаго автора отбить у него всякую охоту работать въ этой области... Если въ этомъ смыслѣ критикъ и достигнетъ побѣды, то это—побѣда едва ли почетная. Не допускаю мысли, чтобы и самъ критикъ *нравственно* былъ удовлетворенъ ею...

Вообще же данный случай является яркой иллюстраціей того взаимнаго, по существу ужаснаго, отношенія людей, которое, къ сожалѣнію, всецѣло царитъ въ нашихъ нравахъ и которое поразительно мѣтко охарактеризовано въ слѣд. словахъ проф. С. С. Глаголева: «люди гораздо болѣе жестоки, чѣмъ звѣри, и обыкновенно чѣмъ цивилизованнѣе человѣкъ, тѣмъ утонченнѣе его жестокость. Правда, у насъ нѣтъ плетей и кнута, но раны отъ плетей и кнута заживутъ. А въ культурныхъ странахъ обоихъ полушарій широко практикуется пытка, состоящая въ опозореніи личности. Вашъ религіозный, политическій, ученый противникъ или просто врагъ не станетъ поджигать вашъ домъ или подстерегать за угломъ съ ножемъ въ рукахъ. Нѣтъ, онъ постарается опозорить васъ въ печати. Онъ будетъ о васъ утверждать, что вы—человѣкъ глупый, безсовѣстный и будетъ дѣлать болѣе или менѣе ясные намеки на то, что вы совершили рядъ преступленій» [1]).

Еще болѣе горько и тяжело, что такія отношенія во всей неприкровенности культивируются, проявляются и господствуютъ въ нашемъ богословскомъ мірѣ... Во избѣжаніе недоразумѣній, считаю необходимымъ заявить, что *впредь* буду отвѣчать на критику *только* въ томъ случаѣ, если она будетъ стоять на принципіальной, а не на личной точкѣ зрѣнія, и если она будетъ вестись въ спокойномъ и сдержанномъ тонѣ, предполагающемъ уваженіе и корректное отношеніе къ человѣку,—даже если бы оппонентъ питалъ къ нему самыя недружелюбныя чувства и хотя бы этотъ оппонентъ стоялъ значительно выше рецензируемаго автора по своему служебному положенію, талантамъ и извѣстности *).

С. Заринъ.

Редакторъ, профессоръ С.-Петербургской духовной академіи
Петръ Смирновъ.

1908, S. 416: „Sofort erheben sich eine Reihe *schwerer* Probleme: Recht und Pflicht der *Askese* hier u s. w. Cp. S. 339.

[1]) Истина и наука. „Богосл. Вѣстн." 1908, декабрь, стр. 511.

*) Окончаніе слѣдуетъ.